



UNIVERSIDADE DE ÉVORA

# **VOZES DISSONANTES: ação política, identidades e ideologia numa era global**

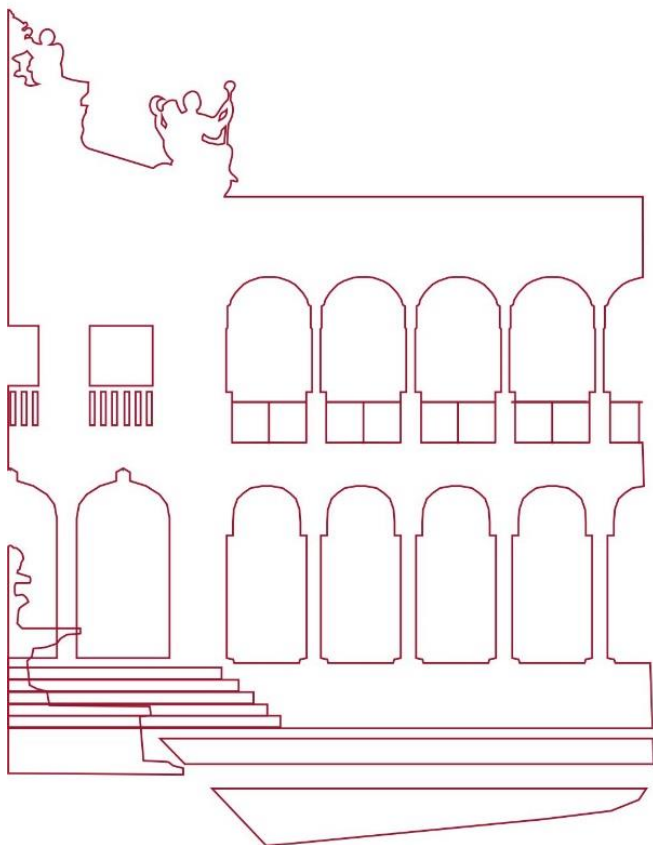
**A propósito das teses de Zygmunt Bauman**

Elisabete Maria Rodrigues Morais

Orientador | Silvério Carlos Rocha-Cunha

Tese apresentada à Universidade de Évora para obtenção do Grau  
de Doutor em Teoria Jurídica e Política das Relações Internacionais

Évora, 2018



INSTITUTO DE INVESTIGAÇÃO E FORMAÇÃO  
AVANÇADA



UNIVERSIDADE DE ÉVORA

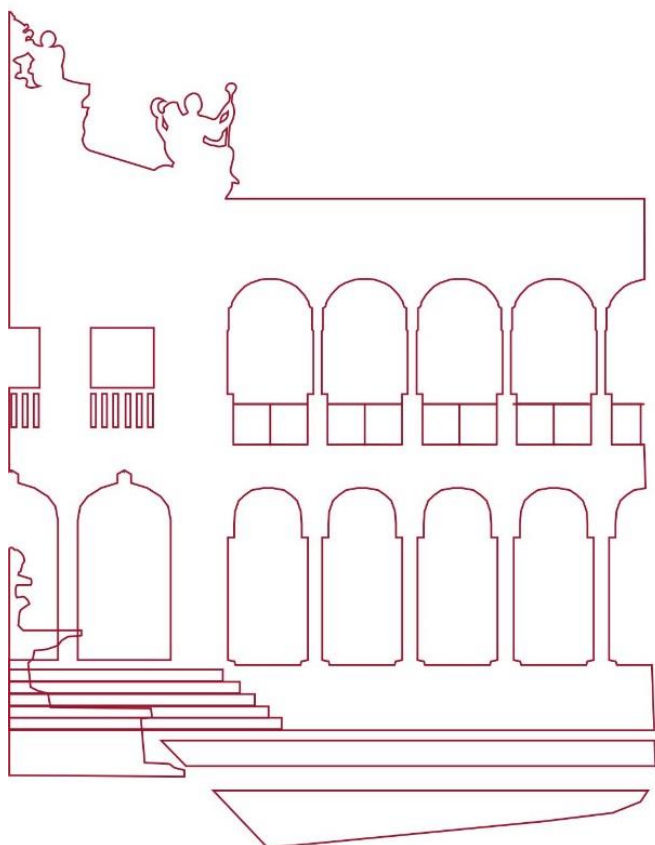
# **VOZES DISSONANTES: ação política, identidades e ideologia numa era global**

Elisabete Maria Rodrigues Morais

Orientador | Silvério Carlos Rocha-Cunha

Tese apresentada à Universidade de Évora para obtenção do Grau de  
Doutor em Teoria Jurídica e Política das Relações Internacionais

Évora, 2018



INSTITUTO DE INVESTIGAÇÃO E FORMAÇÃO  
AVANÇADA

À memória de meu pai, Manuel Moraes.

À minha divertida e “louca” família, fonte de inspiração e orgulho, que em qualquer circunstância apoia os meus projetos.

## AGRADECIMENTOS

A construção de uma tese é um trabalho solitário, onde a frustração acontece e as ideias desaparecem. O que nos ia na alma, e delineamos com tanta precaução, parece já não fazer sentido! Escrevemos, lemos, reescrevemos, destruimos e recomeçamos. Este ciclo vai-se tornando um ciclo que parece não ter fim, num verdadeiro ciclo vicioso.

Apesar da solidão e do desespero que nos invade, em tantos momentos, muitos são os que espreitam o nosso trabalho, e que se tornam parte dele: seja porque nos aconselham, seja porque nos apoiam ou, até, porque percebem a nossa ausência. Por conseguinte, a muitas pessoas teria de agradecer. Na impossibilidade de o fazer e na possibilidade de me esquecer de alguém, menciono apenas aquelas, que no meu quotidiano, foram uma presença constante.

Agradeço ao Instituto de Formação e Investigação Avançada da Universidade de Évora (Direção, Professores e administrativos) pela oportunidade da concretização de mais esta etapa académica;

ao meu orientador, professor Doutor Silvério Rocha-Cunha, pela sabedoria, pela paciência, orientação, apoio e pelas conversas, *fora de horas*, que o Atlântico não conseguiu impedir;

ao Doutor João Milando, Diretor Geral do Instituto de Ciências Sociais e Relações Internacionais de Luanda, pelas discussões, pelos conselhos, pelo incentivo e alento;

ao Doutor Luís Moita, Doutora Marciele Coelho, Doutor Amaral Lala pela disponibilidade, pelas discussões e discordâncias.


Não podia deixar de agradecer ao Carlos Carvalho, companheiro de sempre, de trilhos, caminhos e loucas estradas;

às minhas filhas, Tania, Diana e Laura, pela coragem, pelos risos e silêncios, pela vontade que em mim fazem nascer cada dia, ao olhar o brilho dos seus olhos e dos seus risos, de continuar sempre;

ao meu irmão, Helder Moraes, por ser pai, amigo e pela mão estendida em todas as horas, e à Fernanda, pelo sorriso aberto e franco;

à minha mãe, Glória Rodrigues, por ser coragem e por me ter apoiado para lá das suas próprias forças;

ao meu pai, Manuel Moraes que, apesar de ter partido tão cedo, será sempre um pilar na minha vida, uma linha orientadora na sensibilidade, alegria, confiança e honestidade; foi e será sempre a minha referência;



VOZES DISSONANTES: Ação política, identidades e ideologia numa era global.  
A propósito das teses de Zygmunt Bauman

---

Agradeço também ao casal Frasquilho pelos dias que me substituíram nos meus deveres de maternidade;

aos novos e velhos amigos, alguns territorialmente distantes, mas todos presentes,

a Todos,

MUITO OBRIGADA!



## RESUMO

A presente tese é um estudo teórico sobre a (des)articulação da ação política, da identidade e da ideologia na atual sociedade global. Utilizaram-se, como referência de análise, os conceitos de identidade e ideologia para demonstrar que ao se cruzarem e conectarem com a ação política, sob os auspícios da globalização, erosionam-se e promovem a construção de uma sociedade fragmentada e desigual. Analisa-se a influência da compressão do tempo e do espaço no fomento de jogos de poder e a alteração das relações sociais, económicas e políticas. A visão de Zygmunt Bauman sobre a modernidade serve de fundamento para o entendimento da atuação dos indivíduos face ao *modus-vivendi* da atualidade, para os jogos de poder que se criam e consequente fenecimento das instituições face à ausência de uma consciência axiológico-normativa. A crise em que se vive na atual era global desgasta a possibilidade de um futuro e impele a necessidade do nascimento (ou da reinvenção) de um novo paradigma. Um paradigma onde o tempo seja o do relógio biológico, onde as vozes dos *invisíveis* sejam ouvidas, onde as revoluções armadas não sejam vistas como instrumento, mas como algo que permita uma mudança civilizatória, um reavivar de saberes e fazeres ancestrais. Este novo instrumento encontra-se num novo princípio de desenvolvimento, que anula a ideia capitalista do lucro a qualquer preço, pela ideia de que só há *ganhos* se todos *ganharem*.

**Palavras-chave:** Globalização; Modernidade; Desigualdades; Ambivalência; Retrotopia; Eticidade; Bauman.

## **Dissonant voices: political action, identities and ideology in a global era**

---

### **ABSTRACT**

The present work is a theoretical study on the (dis) articulation of political action, identity and ideology in the current global society. We use as an analysis reference the concepts of identity and ideology to demonstrate that when they cross and connect with political action under the auspices of globalization they erode and promote the construction of a fragmented and unequal society. It analyses how the compression of time and space came to foment power plays and the alteration of social, economic and political relations. Zygmunt Bauman's vision of modernity explains the discontinuity of modernity, analyses the performance of individuals vis-a-vis the new *modus-vivendi*, the collapse of the Institutions of by the absence of an axiological-normative consciousness. The crisis in which we live in the present global age erodes the possibility of a future and drives the need for the birth or reinvention of a new paradigm. A paradigm where time is the biological clock, where the voices of the invisible are heard, not having the armed revolutions as an instrument, but something that allows a civilizing change, a revival of knowledge and actions. This new instrument lies in a new principle of development, which annuls the capitalist idea of profit at any cost, by the idea that there are only gains if everyone wins.

**Keywords:** Globalization; Modernity; Inequality; Ambivalence; *Retrotopia*; Ethical; Bauman.

## ABREVIATURAS

a.C	- Antes de Cristo
ATTAC	- Associação pela Tributação das Transações Financeiras para ajuda aos Cidadãos
BM	- Banco Mundial
DDHC	- Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão
DH	- Direitos Humanos
DUDH	- Declaração Universal dos Direitos Humanos
EUA	- Estados Unidos da América
FMI	- Fundo Monetário Internacional
FSM	- Fórum Social Mundial
IDH	- Índice de desenvolvimento humano
II GGM	- Segunda Grande Guerra Mundial
NU	- Nações Unidas
OCDE	- Organização para a cooperação e o desenvolvimento económico
ODM	- Objetivos de desenvolvimento do milénio
OMC	- Organização Mundial do Comércio
ONU	- Organização das Nações Unidas
OTAN	- Organização Tratado Atlântico Norte
PIDCP	- Pacto Internacional dos Direitos Cíveis e Políticos
PIDESC	- Pacto Internacional dos Direitos Económicos Sociais e Culturais
TINA	- ( <i>There is no alternative</i> ) – Globalização processo inevitável
UE	- União Europeia
Vs.	- Versus



## ÍNDICE

<b>AGRADECIMENTOS</b>	II
<b>RESUMO</b>	IV
<b>ABSTRACT</b>	V
<b>ABREVIATURAS</b>	VI
<b>ÍNDICE</b>	VII
<b>ÍNDICE DE QUADROS</b>	X
<b>ÍNDICE DE FIGURAS</b>	XI
<b>INTRODUÇÃO</b>	1
1 - Pertinência da investigação	2
3 - Enquadramento da análise e objetivos da investigação	3
4 - Justificação epistemológica	11
5 - Aspetos metodológicos	14
6 - A estrutura do trabalho	18
<b>PARTE I - EM TORNO DA GLOBALIZAÇÃO</b>	19
<b>CAPÍTULO I – A história por detrás do conflito</b>	20
1.1 Globalização: a ortodoxia ou leveza do conceito	21
1.1.1 Dimensões da globalização	32
1.2 Teoria(s) da globalização	36
1.3 Palco para um fenómeno com atuações plurais: a modernidade	54
1.4 Esboço do conceito de ideologia	59
1.4.1 Globalização como ideologia	72
<b>CAPÍTULO II – Consequências imprevisíveis da Globalização</b>	76
2.1 Novos atores internacionais e enfraquecimento do Estado Soberano	76
2.2 Em torno do poder político	81
2.3 O Espaço – território	90
2.4 Adversidades nas dinâmicas sociais	97
<b>CAPÍTULO III – Globalização: cultura e identidade</b>	111

3.1 Relações Internacionais e cultura – uma relação.....	111
3.2 Breve abordagem sobre multiculturalismo/interculturalismo .....	117
3.2.1 Cidadania e crise cultural.....	122
3.3 Controvérsia do reconhecimento .....	139
<b>CAPÍTULO IV - Vozes dissonantes ou dissidentes .....</b>	<b>147</b>
4.1 Globalização: vozes (visões) dissidentes.....	148
4.2 Poder(es) em confronto .....	152
4.3 Vozes que se elevam.....	160
4.4 <i>Bem Viver</i> : A oportunidade de sonhar o futuro com os olhos do passado...	176
<b>CAPÍTULO V –Direitos Humanos à luz da Globalização .....</b>	<b>184</b>
5.1 Direitos Humanos e suas (des)construções no tempo.....	184
5.2 Objeções à universalidade dos direitos humanos .....	190
5.3 A “instrumentalização” dos direitos humanos.....	192
5.4 Direitos Humanos na Era dos mercados.....	195
<b>PARTE II - A “OUTRA” GLOBALIZAÇÃO EM ZYGMUNT BAUMAN .....</b>	<b>201</b>
<b>CAPÍTULO I – Sobre Bauman: breve resenha .....</b>	<b>204</b>
1.1 Vivências sob as sombras do totalitarismo .....	204
1.2 Obra e Influências .....	207
1.3. Bauman: filósofo político eclético .....	212
<b>CAPÍTULO II – A fluidez da modernidade.....</b>	<b>218</b>
2.1 Modernidade: a liquidez como metáfora .....	220
2.2 Efeitos colaterais da modernidade líquida .....	234
<b>CAPÍTULO III – A Ambivalência .....</b>	<b>240</b>
3.1. Relações sociais na modernidade/pós-modernidade.....	240
3.1.1. Breve encontro com Simmel .....	243
3.2. Paradoxos da Política Pós-Moderna.....	246
<b>CAPÍTULO IV – Globalização: uma visão .....</b>	<b>249</b>
4.1 - O híper-conceito segundo Bauman .....	249
4.1.1 Comunidade: paraíso ainda esperado .....	257

4.1.2 Relações de controlo e vigia .....	264
4.2. Danos colaterais das desigualdades sociais .....	266
4.3 Vida de Consumo e a fragilidade dos laços humanos .....	269
4.4. O Regresso ao passado – <i>Retrotopia</i> .....	274
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	279
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	286
<b>BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR</b> .....	312

## ÍNDICE DE QUADROS

Quadro 1 – Debates metateóricos das Relações Internacionais.....	12
Quadro 2 - Paradigma qualitativo versus Paradigma quantitativo.....	15
Quadro 3 – Ideologia: Conceito bipolar .....	62
Quadro 4 - Ideologias em Mannheim .....	64
Quadro 5 – Traços gerais da ideologia da globalização.....	73
Quadro 6 - Ondas da democratização: a visão de Huntington.....	107
Quadro 7 - Fundamento das epistemologias do Sul, segundo Santos.....	162
Quadro 8 - Teorias do Desenvolvimento de acordo os seus paradigmas.....	165
Quadro 9 - Modernidade versus Modernidade Líquida .....	238



## ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1 - Aniquilação do espaço por meio do tempo .....	23
Figura 2 - Elementos da Globalização .....	32
Figura 3 - Fatores que despertam a atenção dos pesquisadores .....	37
Figura 4 - Relações Intercivilizacionais segundo Samuel Huntington .....	47
Figura 5 - Campo Global.....	49
Figura 6 - Problematização da Globalização.....	51
Figura 7 - História da Globalização .....	52
Figura 8 - Configuração do EU sujeito.....	100
Figura 9 - Curva da aculturação de Hofstede.....	101
Figura 10 - Áreas do jogo social .....	113
Figura 11 - Representação de hibridismo (Tribo do Amazonas) .....	124
Figura 12 - Norte e Sul Global.....	148
Figura 13 - Pobreza Mundial (2002-2012).....	266



*Aquel que eres se elabora en el modo como se aprehende a estar adecuadamente frente a los otros y de lo que los otros esperan seas ayer - hoy - mañana, sin que la realidad de la vida se exprese como existencia, como vida vivida desde los no, o desde los sí.*

*Los no tener, los no poder, los no atreverse o, sus conversos sí, la posesión desigual del sí tener, sí poder, sí atreverse es la trama de las identidades que se naturalizan y son naturalizadas por el poder vehiculizando la presencia del outro en uno.*

..... (Scribano, 2006)

*No meu entender, o otimista é aquele que acredita que este é o melhor dos mundos possíveis. E o pessimista é aquele que suspeita que o otimista tem razão... Nesse quadro, não me identifico nem com o otimista nem com o pessimista, pois acredito que o mundo possa ser melhorado e que essa mera crença é instrumental em torná-lo melhor...*

..... (Zygmunt Bauman)

## INTRODUÇÃO

Vivemos num mundo onde coabitam pacificamente complexos contrastes. Um mundo de vertiginosa velocidade, de desenvolvimento imediato, de acontecimentos futuros, desordenado em teorias, mas de ordenamentos interligados.

A teia infinita de ligações, que se estabelecem no tempo instantâneo, faz de nós Homens do momento, fugazes, imprevisíveis e impacientes para saberes e fazeres de outros tempos. No entanto, é o tempo passado que faz de nós Homens de hoje e Homens do amanhã!

O tempo passado, de mãos dadas com o tempo presente, individualiza a sua *impressão digital* e conduz o seu modo de sentir, pensar e agir. Porém, os *ventos* gerados pelos tempos da modernidade fomentam mudanças paradigmáticas. Por *impressão digital* de um Povo entendemos o conjunto de costumes e tradições, princípios/valores de um Povo, que o torna único/singular. A singularidade de um Povo faz parte da sua identidade. O conceito de identidade varia em consequência da abordagem multidisciplinar utilizada. Não é nossa pretensão passar em revista todos os olhares e suas abordagens, porém, podemos dizer que entidade pode ser entendida como a inter-relação entre o percurso de vida da pessoa (sua história), seus projetos e seu contexto social e histórico (Ciampa, 1987).

A identidade resulta de um processo de socialização e como tal prende-se e reconhece-se na relação entre Eu e o Outro, construindo-se e reconstruindo-se (Dubar, 1997), numa tensão constante de identificação ou não identificação num processo socializador. Já Bauman (2005) define-a como autodeterminação. Para este autor a identidade identifica-se com a comunidade de ideias (diferente da comunidade de vida e destino onde os seus membros vivem em ligação absoluta) onde diferentes princípios obrigam a escolhas contínuas. Assim, a identidade revela-se um esforço coletivo e uma construção. Constroem-se vínculos que conectam indivíduos e se consideram estáveis. Nesta senda, a identidade pode ser entendida como o conjunto de princípios/valores com os quais um Povo se identifica e que os liga. Na era moderna a singularidade de um Povo esfuma-se no encontro dos Povos promovido pelos *ventos* da globalização.

Estes *ventos* trazem consigo saberes de seres transnacionais, que se aglutinam em espaços territoriais que a era global teima em fazer desaparecer. São culturas, identidades e ideologias, aglutinadas e em choque, sem proteção do poder político e erosionadas pelos poderes económico e tecnológico. A evolução

dos meios de comunicação e o incremento da tecnologia permitem o aproximar das Gentes e dos territórios e modificam a relação do tempo/distância. Constroem uma era *do arredondamento* das relações sociais, enclausuradas entre a utopia e a incerteza, que *desvirtuam* os modos passados dos Povos, sob o olhar passivo (e até permissivo) dos Estados.

Discute-se se, o fenómeno da globalização, potencia a abrasão da *impressão digital* dos Povos, se será a ideologia da Globalização quem apura o egoísmo Humano ou, o egoísmo Humano, quem ideologiza o fenómeno, acarretando nefastas consequências na vida cotidiana das Gentes e dos Estados: falência das instituições, sociedades fragmentadas, modos de vida aprisionados pela ambição e a consequente desilusão, necessidade de segurança e estabilidade.

Os nacionalismos regressaram e, muitas vezes, apresentando uma face violenta. Crescem, na Europa, partidos políticos com discursos racistas e xenófobos e emergem políticas de Estado que entravam a entrada a estrangeiros. Em julho de 2013, o Papa Francisco foi a Lampedusa e criticou os efeitos desta globalização que acarinha interesses e se esquece das pessoas, o que denominou como “globalização da indiferença”.

A insegurança dos Povos reforça o “saudosismo” da estabilidade e da solidez dos tempos anteriores aos ventos da modernidade. A falta de princípios éticos, valores, princípios participam na construção do medo, e a incerteza do futuro desacreditam-no e impõem a necessidade de procurar um caminho seletivo, ideal que mantenha a estabilidade, mas não abandone o que os ventos modernos, um outro futuro virado para o passado – a retrotopia.

Estas são as questões que nos “inquietam” e servem de definição da temática do trabalho que decidimos intitular: Vozes Dissonantes: a ação política, identidade e ideologia numa era global. A propósito das teses de Zygmunt Bauman.

## **1 - Pertinência da investigação**

Na Era da tecnociência fala-se de avanços, mas também de recuos. Avanços no que tange à tecnologia e meios de comunicação e recuos no que concerne à “humanidade” dos Indivíduos.

É assim que, nesta Era, urge entender os desafios que se colocam às sociedades e às relações que se estabelecem entre elas; pensar na ambiguidade que o



fenômeno da globalização provoca, no fenecimento das instituições, na crise civilizatória, na crise do Estado de bem-estar. Neste mundo global, onde tudo acontece a alta velocidade e são metamorfoseados os modos de sentir, pensar e fazer, torna-se pertinente refletir sobre os aspetos que permitem que o Homem se desconfigure e se transforme em mais um elemento da sociedade, sob os olhares dos Estados, cujas políticas deixaram de o servir para passarem a servir interesses de atores sem rosto.

Face às vivências de guerras, terrorismo, o surgimento do *refugo humano*, a passividade dos que têm em primeira instância o dever de governar, leva-nos a pensar sobre o palco onde se desenrolam, em todos os seus domínios, as “vidas” humanas, bem como os aspetos que dificultam a sua atuação/representação. A incerteza das vivências favorece o medo que promove modos defensivos de estar e pensar (Bauman, 2007: 15) fomentando vozes dissonantes.

É assim que a relevância da temática desta pesquisa assenta, nesta inquietude que nos assalta, sobre a necessidade de entender a dinâmica das sociedades atuais, no que concerne à desintegração social, à dicotomia crescente pobres / ricos e à quietude dos governos face aos problemas político-sociais.

Temos consciência de que apesar das discussões constantes sobre o assunto, este não se esgota, pela sua imensidão e pela velocidade com que as mudanças ocorrem e, portanto, torna-se incomportável discutir todos os seus aspetos.

## **2 - Enquadramento da análise e objetivos da investigação**

As teorias dominantes das relações internacionais cristalizaram conceitos que nos tempos contemporâneos se encontram mergulhados em areias movediças. Estas (teorias) têm a pretensão de formular métodos e conceitos que favoreçam a compreensão da “natureza e funcionamento do sistema internacional e explicar os fenômenos mais importantes que moldam a política mundial” (Nogueira & Messari, 2005: 2).

A área das Relações Internacionais é uma área das Ciências Políticas que pretende em última instância e em simultâneo, compreender a sociedade, na sua condição interna, e no modo de relacionamento dos Estados.

Nem sempre se pensaram as relações internacionais, e o conhecimento que delas se produzia, como fundamentais no entendimento do mundo. Com a mudança dos tempos, a análise que se faz do mundo é mais cuidadosa, pois sabemos que de alguma forma afetará o pequeno mundo onde o indivíduo habita<sup>1</sup>. Contudo dada a sua complexidade (relações humanas e sociais que se entrelaçam na arena internacional) a sua abordagem interdisciplinar assenta no enfoque das ciências sociais, que procuram no conhecimento gerado pelas disciplinas tradicionais, os componentes necessários para as suas análises. (Mallmann, 2005: 235).

Salienta Mallmann (op.cit.) que as características da área das relações internacionais foram estudadas por grandes teóricos do século XX. Entre eles contam-se Hans Morgenthau e Raymond Aron, comumente identificados com a escola Realista. Morgenthau (1990: 131-147) desenvolveu uma teoria da política, interna e internacional, reconhecendo como essência da relação política a procura do poder.

Por seu turno, Aron (1990: 148-152) procurou encontrar a especificidade das Relações Internacionais sustentando-se na ideia de Max Weber que identificou no Estado o monopólio do uso legítimo da força. Enquanto Morgenthau acolhe a possibilidade de uma teoria geral sustentada na análise das seleções racionais dos dirigentes, Aron afasta as generalizações e sugere uma prudente reorganização histórica e sociológica. É assim que no mundo, dos meados do século XX, em que o Estado constitui o pólo convergente e central de todas as atividades, Aron indica que a particularidade das Relações Internacionais se entende ao observar “(o que) diferencia as relações entre comunidades politicamente organizadas de todas as outras relações sociais” (Aron, 1990: 148). Realça que essa diferença consiste na aceitação de que a utilização da violência nas relações que se estabelecem entre os Estados é legal e legítima.

Philippe Braillard (1990) destaca-se na tentativa de classificação das teorias das relações internacionais, criando dois grandes grupos: teorias gerais e teorias parciais. As teorias gerais como, por exemplo, a teoria realista de Morgenthau, procuram clarificar as relações internacionais no seu conjunto<sup>2</sup>, e as teorias parciais correspondem às teorias cuja intenção é aprofundar as especificidades das relações internacionais como, por exemplo, as teorias da integração.

---

<sup>1</sup> A discussão sobre se as Relações Internacionais são uma disciplina autónoma tem vindo a revelar-se profícua em desentendimentos. Contudo, têm conseguido afirmar-se nessa reivindicação.

<sup>2</sup> A apologia das teorias gerais reside na sua procura da compreensão global da realidade.



Contudo, estas teorias não são excludentes já que todas procuram o entendimento do mundo e das relações que nele se estabelecem.

A diversidade de atores complexifica a arena internacional e, a ter em conta a observação de Aron ficariam excluídas, da especificidade das relações internacionais, as relações entre os atores não estatais, pois não são abrangidos pela prerrogativa do uso legal da força na defesa dos seus interesses.

Nestes confrontos utilizamos o entendimento de Rocha-Cunha (2015: 13) de que

(...) encontramos-nos num momento crítico, onde, como sustenta Bolaffi, se desenvolvem os claros entrelaçamentos da política com a técnica, da massificação com uma rede institucional-política que desagua por entre violência, anarquia e pulsões de sobrevivência que de forma inédita, tudo colocam em causa em termos civilizacionais, mesmo que admitamos o tempo presente como uma consequência do passado, das aporias do pensamento político moderno.

Sob o viés histórico, também a relação entre a sociedade e o Estado se alterou, com a modelação da soberania e da conceção do poder. Tal impulsionou a criação de novos paradigmas fundamentados no ideal democrático. Os ideais democráticos respaldam o espírito da igualdade e da liberdade. O Estado nacional absolutista (Séculos XV a XVII) foi superado pelas revoluções burguesas. Apesar do declínio das relações de cunho aristocráticos, neste período, as relações de poder eram representadas por duas classes: a nobreza e a burguesia. A burguesia que se ia afirmando dado o desenvolvimento tecnológico e dos meios e vias de comunicação que abriam as portas do mundo para as viagens e trocas comerciais. (Mattei, 2012: 112-113).

A burguesia do final do século XVII, início do século XVIII pressionava para a sua integração e participação no poder político provocando cisões entre o Estado e a sociedade civil. É assim que do Estado com cunho feudal se passa para um Estado de modelo liberal – Estado-Nação. O Estado liberal impunha-se pela preocupação com os direitos e obrigações e pela construção de uma nova paisagem industrial, das comunicações e dos movimentos sociais. É um cenário de modernismo que se expande e que domina. É assim que num Estado marcado pelo positivismo, o modelo do Estado moderno, emerge. Neste modelo “o cidadão é considerado um sujeito de direito, tendo em vista que a proteção legal da propriedade

é uma das decorrências do princípio da igualdade (perante a lei)” (Mattei, op. cit.:114).

Inicia-se a complexidade da vida social, pelo aumento do volume do comércio interno e internacional, e pela absorção gradual pelo Estado do indivíduo que se vai engrenando numa organização difícil. É um período de discursos que elevam a dignidade humana, mas que concretizam uma cruel exclusão social da classe operária que, contudo, é basilar para que os objetivos económicos liberais capitalistas se concretizem.

Nesta senda, cabe o pensamento de Berman sobre o ser moderno. Este autor refere que

Ser moderno é encontrarmo-nos em um meio ambiente que nos promete aventura, poder, alegria, crescimento, transformação de nós mesmos e do mundo – e que, ao mesmo tempo, ameaça destruir tudo o que temos, tudo o que conhecemos, tudo o que somos. Ambientes e experiências modernos atravessam todas as fronteiras de geografia e de etnias, de classe e nacionalidade, de religião e ideologia: neste sentido, pode-se dizer que a modernidade une todo o gênero humano. Mas é uma unidade paradoxal, uma unidade desunidade: envolve-nos a todos num redemoinho perpétuo de desintegração e renovação, de luta e contradição, de ambigüidade e angústia. “Ser moderno é ser parte de um universo em que como disse Marx, tudo o que é sólido se volatiliza.” (1986: 02)

É neste enquadramento, de um mundo volátil, onde as relações entre Estado e sociedade, entre Estados e entre sujeitos se entrelaçam e naufragam esperanças e certezas, que subentende o desabar das utopias a que o fenómeno da globalização acorrentou as sociedades (suas políticas, culturas e identidades) e o *puzzle* de teorias onde, para nós, Zygmunt Bauman ocupa lugar de referência.

A ideologia dominante (e aqui entenda-se singelamente como o conjunto de ideias de uma classe social) endossada e apoiada pelas Instituições<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup>Considere-se Instituição tal como Boudon et al. (1990: 134) a apresenta: “(...) conjunto complexo de valores, de normas e de usos partilhados por um certo número de indivíduos (...). Esta ressalva torna-se necessária pois o leque de situações em termo pode ser utilizado assim o requer, embora afirme que “Desde cerca de 1960, o uso estabilizou-se mais ou menos à volta das concepções propostas pelo sociólogo americano T. Parsons (1951).” (Ibidem). Continua dizendo que Parsons define instituição como “(...) todas as atividades regidas por antecipações estáveis e recíprocas entre os atores que entram em interação” (Ibidem).

internacionais, brinda-nos com uma ideia de globalização onde a quebra de fronteiras territoriais, económicas e sociais são o princípio da construção de *um mundo só*.

Oferece-se a ideia que só a desenfreada busca do crescimento económico, sem fronteiras, a flexibilização das relações de trabalho nos trarão, rapidamente, uma era de abundância e bem-estar. Tal conceção fomenta a perda de possibilidades dialógicas, resultado da atomização das identidades sociais e culturais (Habermas, 1984: 131-144) e a privação de laços sociais que segue a desconstrução de feições standardizadas de relacionamento (Bauman, 1998,1999).

Nesta senda, o nosso objeto de estudo versa sobre estas visões de definhamento que medeiam os discursos e as relações contemporâneas. Temos o propósito de olhar para encontro das vozes da ideologia, da ação política e da identidade sob os prenúncios da globalização. Pretendemos, numa segunda parte, sustentar este olhar com recurso ao pensamento de Bauman.

O pensamento de Bauman revela-se importante na medida em que, a sua teoria política e social, tem vindo a transformar-se numa referência. Com as suas observações procurou entender a realidade (social e política) da sociedade moderna. Faz uma reflexão crítica sobre a condição humana e suas fragilidades, bem como da dinâmica das Instituições.

Zygmunt Bauman teve a capacidade de abordar importantes temas contemporâneos de modo revelador e inquietante. Embora Bauman seja “rotulado” como um sociólogo pensamos que se a teoria política e social procura intercepar a realidade, por meio das suas categorias, para pensar e explicar as distintas relações sociais, numa perspetiva normativa, e a filosofia política é indissociável da condição social sendo por meio dela analisados ideais e práticas sobre os limites e a organização do Estado, as relações entre sociedade e Estado, as relações entre economia e política, o poder do indivíduo, a liberdade, questões de justiça e direito, em suma, as questões que envolvem a convivência do ser humano e dos grupos humanos; então o pensamento de Bauman torna-se, claramente, uma possibilidade filosófico-político-social, comprometida com o seu tempo, servindo de instrumento de diagnóstico do atual estado da sociedade.

Esta sociedade contemporânea/moderna, cujos pilares se diluem no confronto dos ideais da globalização hegemónica, transforma-se ela própria em algo fluído, “líquido”, bifurcando-se entre a ordem e o caos. A procura da ordem não



representa um substituto ao caos, mas sim uma alternativa. A procura da ordem pretende contrariar a *ambiguidade*, a *ambivalência*, a falta de clareza e o caos.

A ordem como conceito, como visão, como propósito, só poderia ser concebida para o discernimento da ambivalência total, do acaso do caos. A ordem está continuamente engajada na guerra pela sobrevivência. O outro da ordem não é uma outra ordem: sua única alternativa é o caos. O outro da ordem é o miasma do indeterminado e do imprevisível. O outro é a incerteza, essa fonte e arquétipo de todo medo. Os tropos do "outro da ordem" são: a indefinibilidade, a incoerência, a incongruência, a incompatibilidade, a ilogicidade, a irracionalidade, a ambigüidade, a confusão, a incapacidade de decidir, a ambivalência (Bauman, 1999a:14).

O modelo societário capitalista que nos envolve é um sistema de produção e um sistema de vendas e de mercado, que força metamorfoses radicais dos modelos de organização social e das relações entre sujeitos.

Idealizou-se a construção de um modo de vida, hegemónico e uniforme, propagado como um caminho viável a todos. Porém, brotou uma nova variável, assente no consumo e no sentimento de insatisfação, fundamentada na relação entre o que possui e o que pensa que necessita, e no aumento da distância entre os que detêm poder aquisitivo e os que se encontram fora dessa possibilidade. Como assinala Bauman (2008:15) “somos, ao mesmo tempo, promotores das mercadorias que consumimos e a própria mercadoria a ser promovida”.

O Homem é um ser racional e, como tal, pensa e quer conhecer. Esta qualidade torna-o suscetível à pluralidade exterior, desperto, influenciável e desejoso de novidades; do que é dos *outros*. O egoísmo humano e a sede de poder alimentam o motor, que move engrenagens e asfixia os que não têm poder (sobretudo económico). Porém, esta nova ordem assenta nas Nações confidentes de culturas milenares (que defendem), e geopoliticamente interessantes, encaixando-se como peças fulcrais no *xadrez mundial*.

O olhar egocêntrico dos que detêm o poder<sup>4</sup> é facilitador da erosão das identidades e das culturas existentes potenciando a exclusão de minorias e avalizando mestiçagens que originam o nascimento de novos sentimentos que reinventam culturas, promovem novos grupos, novas identidades.

---

<sup>4</sup> Salientamos que nos referimos ao poder político, económico e social.

O fenómeno da globalização económica, baseada na ideologia capitalista neoliberal, levanta questões que obrigam à busca do entendimento do presente para que se abra a possibilidade do entendimento num novo modelo que permita o homem desenvolver a Humanidade.

Servem-nos as teses de Bauman para suportar a ideia de que as organizações sociais dos tempos modernos não conseguem manter a condição de solidez, pois não há tempo suficiente para a sua avaliação e consequente substituição ou remodelação; e que o indivíduo sente que o seu projeto de vida deve ser tomado dentro de uma dimensão individual, cujas estratégias se desenrolam num espaço-tempo variável, verificando-se uma cisão entre a política e o poder. É assim que

[...] A ausência de controle político transforma os poderes recém-emancipados numa fonte de profunda e, em princípio, incontável incerteza, enquanto a falta de poder torna as instituições políticas existentes, assim como suas iniciativas e seus empreendimentos, cada vez menos relevantes para os problemas existenciais dos cidadãos dos Estados-nações e, por essa razão, atraem cada vez menos a atenção destes [...] (Bauman, 2007: 8).

A falta de referência de um projeto coletivo e dos laços humanos, que se constituíam como rede de segurança, transformam-se em sentimentos de incerteza e medo, fomentados pela exposição dos indivíduos aos caprichos dos mercados, de mão-de-obra e de mercadoria, e são inspiradores da divisão social (Bauman, 2007: 9).

Dada a problemática apresentada perguntamo-nos para onde nos leva o modelo societário construído? O que direciona a humanidade? Onde param as instituições que deveriam proteger os cidadãos face a poderosos sujeitos indefinidos?

É destas inquietações que surge a pergunta central que orientará a nossa pesquisa:

- As vozes dissonantes do poder, identidade e cultura, sob os auspícios da globalização forçarão os Povos à “retrotopia”?

Desta pergunta geral discorrem outras perguntas secundárias:

- Potenciará a Globalização a abrasão da “impressão digital” dos Povos e à falência das instituições?



- Os pilares e as lógicas de ação, determinadas historicamente, serão suficientes para assegurar os valores, princípios e objetivos do atual modelo societário?
- Como se configuram os vínculos humanos na sociedade atual?
- Que posição adotam os Governos face às ingerências dos atores internacionais para a proteção das suas Gentes?

Para respondermos a estas questões objetivamos entender a influência da globalização nas identidades culturais e no poder político; entender como é que a globalização promove a mudança do poder e a crise de legitimidade; facilita as ingerências económicas e políticas por parte de sujeitos poderosos e indefinidos, criando minorias excluídas; perceber cenários da globalização e as suas consequências humanas.

Os desafios modernos estimulam seres reduzidos a simples relações jurídicas e económicas a levantarem as suas vozes para o resgate de tradições, que promovem o homem como indivíduo igual e diferente. Num mundo onde as fronteiras geográficas se encontram frágeis, levantam-se altos muros discriminatórios face ao local de proveniência, cultura, raça, credo e poder económico. A sociedade deixou de ser preservada pelo Estado e passou a desconfiar da proteção que este lhe oferece. Encontra-se à mercê da voracidade de energias que não consegue controlar (Bauman, 2007: 30-31). Esta sociedade fomenta a resistência dos governos face às adversidades atuais que caminham

(...) aos tropeções de uma campanha *ad hoc* de administração da crise e de um conjunto de medidas de emergência para outro, sonhando apenas permanecer no poder após a próxima eleição, mas desprovidos de programas ou ambições de longo alcance, que dirá de projetos para uma solução radical dos problemas recorrentes da nação (Bauman, op. cit.:31).

A globalização não remete para uma organização centrada num único conjunto de critérios que se arrogam a dificuldade da homogeneização das diferenças. Hoje, entre os grandes dilemas da globalização, assume-se que apesar da pretensão de uma sociedade mais justa, mais incluída com ideais de repartição de recursos que permitam um respeito das diferenças, uma consciência de comunidade nacional, cultura regional ou local será de difícil alcance e que dificilmente se assumirá e tolerará todas as diferenças, nem impedirá que o intolerável reapareça e, como tal, novas identidades surjam.

Por conseguinte, a hipótese de investigação da presente investigação fundamenta-se na constatação de que os princípios da globalização, sobre um mundo economicamente homogêneo, fracassaram, promoveram a falência das Instituições e a consequente fragmentação da sociedade moderna estimulando-a para um regresso ao passado. As dinâmicas sociais alteraram-se criando núcleos opostos entre as dinâmicas políticas e sociais e o Estado fomentando fricções internas e na “ordem internacional”<sup>5</sup>.

Desta feita, ainda que provisoriamente, partimos da suposição de que o fenómeno da globalização, baseada na ideologia capitalista neoliberal, não responde satisfatoriamente ao momento, tendo assim as metáforas de Bauman aplicação na caracterização da sociedade e dos tempos atuais devendo resgatar-se o tempo/relógio natural, sem que tal signifique voltar às “origens”, para permitir ao homem refletir sobre a sua própria humanidade e garantir princípios políticos e sociais de respeito e bem-estar global.

### **3 - Justificação epistemológica**

A presente investigação recorrerá a um enquadramento concetual multidisciplinar assente no que se considera ser a matriz epistemológica das Relações Internacionais.

Apesar, de como já referimos, não ser consensual<sup>6</sup> que as Relações Internacionais se afirmem ser uma ciência autónoma partimos do princípio que tal se verifica, até porque nos últimos anos se procura desenvolver um conjunto de conhecimentos científicos em Relações Internacionais, credíveis e independentes.

---

<sup>5</sup> Sousa (2005: 129) refere que “Existem duas perspectivas sobre o conceito de ordem internacional, a empírica e a normativa. Na perspectiva empírica ou hierárquica, que tem por base a teoria realista, a ordem internacional significa a distribuição de poder que num determinado tempo e espaço compõem a estrutura do sistema internacional. Neste sentido, existe uma ordem internacional que reflecte a hierarquia de poder dos diferentes pólos de poder do sistema internacional, nomeadamente, dos Estados mais poderosos que ao longo da história se vai modificando. (...). Na perspectiva normativa, que tem por base as teorias liberais pluralistas, a ordem internacional significa a possibilidade de uma melhor e mais organizada ordem internacional. Aqui, a ordem internacional relaciona-se com a justiça, com a regulação internacional através do Direito Internacional e, fundamentalmente, com a assunção da validade e universalidade dos valores da democracia e dos direitos humanos. Neste sentido, atualmente, estaríamos em condições de instaurar uma nova ordem internacional mais justa e mais regulada com base numa governabilidade democrática mundial”.

<sup>6</sup> Relativamente a este debate ver por exemplo Wight (2012).

As teorias de relações internacionais têm-se preocupado com as bases filosóficas em que podem alicerçar um conjunto de visões sobre o mundo; sobre questões relativas à regulação das relações entre estados ou com problemas relativos à manutenção da ordem no sistema internacional. Porém, essas visões vão-se modificando com o decorrer do tempo, alterando-se também os diferentes quadros teóricos dominantes.

Este caminho, até à contemporaneidade, levantou muitas questões epistemológicas. Um dos modos de organizar o desenvolvimento das Relações Internacionais, enquanto disciplina científica, é o denominado como *Grandes Debates*: debate entre idealistas e realistas, por um lado, e o debate entre racionalistas e reflexivistas, por outro.

As Relações Internacionais enquanto disciplina podem ser compreendidas por meio da evolução dos grandes debates: o debate entre idealistas e realistas nos anos 1920 e 1930 foi o primeiro, seguido do debate entre os tradicionalistas e os cientistas nos anos 1950 e 1960, o terceiro debate entre positivistas e pós-positivistas a partir dos anos 1980 e, com o fim da Guerra Fria, deu-se o debate teórico contrapondo, no início, racionalistas (realistas, neorrealistas e neoliberais institucionalistas) e os reflexivistas (pós-modernistas, pós-estruturalistas, teorias críticas e feministas) (Mendes, 2012: 106-107).

O quarto debate, segundo afirma Mendes, desenvolveu-se à volta de questões metateóricas, ou seja, em torno de questões ontológicas e epistemológicas. Esta discussão relacionava-se em torno da realidade internacional e sua explicação.

### Quadro 1 – Debates metateóricos das Relações Internacionais

Tempo	1920-1930-	1950-1960-	1980-1990	1990-
Definição	Primeiro Debate	Segundo Debate	Terceiro Debate	Quarto debate
Paradigmas	Idealismo vs. realismo	Behaviorismo científico vs. tradicionalismo	Positivistas vs. Pós-positivistas (neo-realismo vs. neoliberalismo)	Construtivismo vs. Racionalismo vs. reflexivismo
Comunicação	Unilateral	Bilateral	Bilateral	Multilateral



Foco	Instituições vs. interesses	Ciência história	vs.	Epistemologia: positivistas pós- positivistas/teorias críticas	vs.	Ontologia: caraterísticas sociais vs. materiais
Inovação	Sistema de estados vs. sociedade de estados	Explicação behaviorista		Explicação vs. compreensão		Explicação e/ou compreensão causal vs. explicação e/ou compreensão constitutiva

Fonte: Mendes (op. cit.: 107)

Num artigo de 1988, Robert Keohane também defende, em traços gerais, a emergência de uma nova divisão nas compreensões teóricas sobre relações internacionais. Sintetiza o debate e «o espírito do tempo» dividindo teoria em pressupostos explicativos e constitutivos. Contrapõe os três paradigmas dominantes da década de 1980 – pluralismo, realismo e neomarxismo – e converte-os noutra categoria – racionalismo – que adversa o trabalho emergente em perspetivas reflexivas.

Keohane (1988: 160-161) afirma que, para os racionalistas, o comportamento de um determinado ator pode ser considerado racional desde que possa ser julgado, objetivamente, como o que melhor se adapta à situação. Já as perspetivas de matriz reflexivista, interpretando o mesmo autor, são aquelas que assumem uma abordagem sociológica ao estudo das instituições e destacam o papel das forças sociais, bem como o impacto das práticas culturais, normas e valores que não derivam, primariamente, de um cálculo de interesses. É de realçar, tal como assinala Wight (2012: 39), a distinção entre racionalistas e reflexivistas, adotada por Keohane,

(...) can be understood as one in which rationalists focus their attention on how institutions function; whereas reflectivists are more interested in how institutions come into existence, how they are maintained and how they vary across cultural and historical contexts. (Keohane, 1988: 170).

Na verdade, ao confrontar estas duas abordagens estamos perante uma diferença ontológica significativa que, naturalmente, se reflete nas opções epistemológicas e metodológicas a adotar.

É assim que este argumento, de que os reflexivistas centram a sua análise na compreensão da origem das instituições e na sua manutenção e diferenciação em função de contextos culturais e históricos, contribui para a opção adotada na presente investigação.

#### **4 - Aspetos metodológicos**

Delimitado o objeto do presente trabalho, torna-se necessário instituir o tipo de pesquisa e a descrição da metodologia utilizada.

Na pesquisa científica debatem-se, no campo das ciências humanas e sociais, três visões metodológicas: a que utiliza os métodos quantitativos; a que utiliza os métodos qualitativos e a visão que une os dois – o misto.

A primeira visão finca-se na ideia de que o comportamento humano resulta da combinação de forças, fatores e de estruturas internas e externas – o positivismo. Nesta abordagem, o homem pode ser pensado seguindo a lógica dos métodos das ciências naturais.

O positivismo contemporâneo tem como agentes Auguste Comte e John Stuart Mill (Moreira, 2002). Ao descrever as ideias de Comte, Moreira afirma que as suas ideias foram importantes para a metodologia da pesquisa científica no século XX e que ele

argumentava que o método científico, que ele supunha diretamente adaptável das ciências naturais, poderia prover os meios fundamentais tanto para desenvolver o conhecimento acerca da condição humana, como para desenvolver formas mais efetivas de lidar com essa condição. (op. cit.: 45).

Esta metodologia é utilizada por pesquisadores que utilizam variáveis dependentes e independentes para analisar dados recolhidos por técnicas de contagem, com o intuito de compreender o comportamento humano. Esta quantificação é profícua para análises estatísticas.



Contra-pondo-se a este posicionamento metodológico encontra-se o que compreende que as investigações cujo objeto de estudo seja o entendimento das vivências humanas e sociedades deve ser dinâmico e contínuo, pois é necessário ter consciência de que o Homem não é apático, mas, como já dizia o filósofo Heráclito, um verdadeiro “devir”<sup>7</sup>.

Esta perspectiva conduz as pesquisas que têm como objeto os seres humanos aos métodos qualitativos - interpretacionistas. Estes pesquisadores defendem que homem e objetos não são comparáveis e como tal não podem ser estudados do mesmo modo. Para estes, as vivências humanas são dinâmicas e interpretadas pelo relacionamento das pessoas.

## Quadro 2 - Paradigma qualitativo versus Paradigma quantitativo

Paradigma Qualitativo	Paradigma Quantitativo
Direcionado para o processo	Direcionado para os resultados
Holista	Particularista
Mais subjetivo	Mais objetivo
Realidade dinâmica	Realidade estática
Interessado na compreensão	Procura os estados finais

Fonte: Nossa Construção

Estes dois posicionamentos conduzem ao debate sobre a cientificidade dos diferentes métodos de pesquisa. A cientificidade da pesquisa qualitativa não é defensável para alguns, porque utiliza a subjetividade, descurando os dados matemáticos, no que concerne ao tratamento estatístico, que permitem a descoberta das conexões de causa efeito.

---

<sup>7</sup> O conceito de Devir nasceu no leste da Grécia antiga pelo filósofo Heráclito de Éfeso que no século VI a.C e pode entender-se como as mudanças pelas quais passam as coisas. Este conceito pode definir-se como o de “se tornar”, pois entendia-se que nada é permanente, exceto a mudança.

Contrastando com esta ideia há os que entendem que a pesquisa sobre a vida humana deve ser feita por meio do entendimento do modo como se processam as interações entre as pessoas, sua interpretação e construção de sentidos.

Apesar de, nas ciências humanas e sociais, o paradigma quantitativo manter a sua forte presença observando que a pesquisa qualitativa é pouco objetiva e ferida de falta de caráter científico, esta tem vindo a afirmar-se (Moreira, 2002: 43).

Santín Esteban (2010: 125) cita o conceito de pesquisa qualitativa de Denzin & Lincoln, como sendo

um campo interdisciplinar, transdisciplinar e, às vezes, contradisciplinar. Atravessa as humanidades, as Ciências Sociais e as Ciências Físicas. A pesquisa qualitativa é muita coisa ao mesmo tempo. É multiparadigmática em seu enfoque. As pessoas que a praticam são sensíveis ao valor de um enfoque multimétodo. Estão comprometidas com uma perspectiva naturalista e uma compreensão interpretativa da experiência humana. Ao mesmo tempo, o campo da pesquisa qualitativa é inerentemente político, atuando por meio de múltiplas posições éticas e políticas.

Embora este conceito seja lato e genérico reflete o caráter multidisciplinar da pesquisa qualitativa tal como é o campo das relações internacionais. É deste modo que se justifica que a presente pesquisa se constitua numa pesquisa qualitativa.

Relativamente à formatação das citações e referências bibliográficas o modelo utilizado é o *American Psychological Association* (APA) 6ªed - modelo Autor-data, sendo um estilo utilizado com muita frequência na área das Ciências Sociais.

Ao longo da presente investigação, concernente a citações e expressões em língua estrangeira, optamos ora pela sua tradução para português ora pela transcrição das expressões originais. Esta escolha deveu-se ao facto de considerarmos que ao traduzir-se podemos alterar o verdadeiro sentido das afirmações.

No que concerne à bibliografia escolhemos mencionar não só os autores de livros e artigos que citamos, mas também os que de algum modo nos influenciaram pela sua leitura ou de que temos conhecimento. Contudo, apresentamo-los, separadamente: referências bibliográficas e bibliografia complementar. Por falta

de consenso relativamente à apresentação da bibliografia optamos também por não diferenciar livros, revistas, artigos, sites eletrónicos.

Ainda no que se refere à metodologia adotada e concretamente ao estado da arte encontramos os nossos principais fundamentos em U. Beck, B. Badie, N. Canclini, F. Chesnais, T. Eagleton, A. Escobar, A. Giddens, J. Habermas, S. Hall, Roland Robertson, R. Robertson, B. S. Santos para realizar a Parte I da nossa tese.

Iniciadas as nossas leituras da obra do autor polaco, Zygmunt Bauman, abriu-se no nosso espírito a possibilidade de sustentar as nossas ideias com as teses do autor. Construímos assim a Parte II da nossa tese assente em dois eixos de análise: o primeiro utiliza a metáfora da liquidez como fotografia das vivências da humanidade e o segundo a ambivalência configurando o modo de estar no mundo moderno. Mapearemos as características da formação da sociedade líquida moderna, seus desdobramentos (a sociedade de consumo e a ambivalência) e, seus possíveis efeitos (a fragilização e liquidez dos vínculos humanos). É por esse território de formato irregular, marcado por linhas de força e controle, que nos deslocaremos.

Bauman é um autor inquieto, com uma vasta obra. Assim, realçamos que a nossa tese, não é sobre ele, nem tem como finalidade analisar todas as suas obras. Apenas utilizaremos as que consideramos irem de encontro aos objetivos da nossa investigação.

Blackshaw (2005), Smith (2000) e Beilharz (2000), comentadores de Bauman, realçam que a obra deste autor se encontra dividida na fase Marxista (entre 1960 e 1970), perspectivas pós-modernas (meados dos anos 1980) e crítica à modernidade (finais dos anos 80 até aos nossos dias), a denominada fase mosaica do autor.

Nessa primeira fase são as discussões entre o capitalismo e o socialismo quem servem de base às suas discussões<sup>8</sup>. Nos anos 80 foca-se na crítica à modernidade e nas suas utopias o que promoveu a sua aproximação às perspectivas ditas pós-modernas. Na transição da segunda fase para a terceira fase, evita a expressão pós-moderna e cria a metáfora da liquidez como descrição para o mundo atual. Nesta fase o conceito-chave é a *ordem*. Este é utilizado para analisar a civilização moderna.

Este conceito é, por exemplo, utilizado pelo autor em: Legisladores e Intérpretes (2010), Modernidade e Holocausto (1998a) e Modernidade e Ambivalência

---

<sup>8</sup> Podemos utilizar como exemplo desta fase a sua obra: Socialism: the active utopia (1976).



(1999a), Modernidade Líquida (2001). Consequentemente, é a esta segunda fase de Bauman, a que mais recorreremos.

Tal como a própria temática, a nossa pesquisa, é de formato irregular. Constitui-se de avanços e recuos, em ondas mal definidas, mas que se entrelaçam esbatendo fronteiras. Apesar de sabermos dos riscos que corremos quisemos fazê-lo, pois pensamos que as sociedades dos nossos tempos não podem ser medidas, mas sim pensadas. E para serem pensadas é necessário acompanhá-las, ao seu ritmo.

As vivências do Homem e das Sociedades não são lineares e o seu interesse não reside na sua quantificação, mas sim na sua observação e tentativa de perceber razões que definem escolhas, a que caminhos que essas escolhas levam e a eventual necessidade de mudar de rotas.

## **5 - A estrutura do trabalho**

O estudo será apresentado em duas partes. Na Parte I discorreremos sobre a Globalização, suas

problemáticas, seus efeitos, seus discursos correlacionando sempre contextos político-sociais contemporâneos. Falamos também dos atores das relações internacionais e dos respetivos cenários de atuação. Analisamos os discursos dos defensores da globalização hegemónica e da globalização contra-hegemónica fomentando vozes díspares entre a ação política, identidade e ideologias.

Esta parte estará dividida em cinco capítulos. O primeiro capítulo, denominado como a história por detrás do conflito, pretende trazer a discussão sobre a globalização, ideologias e teorias, e será a *rampa* para a construção do nosso trabalho. Iremos analisar a ideologização do fenómeno e discorrer sobre ideias e teorias que confundem e criam à volta do conceito diversas expectativas. O segundo capítulo será dedicado a mostrar que o sonho da globalização é uma desilusão e que em vez de desenvolvimento económico e social ela traz exclusão e diferença. No terceiro capítulo pretendemos trazer a discussão sobre as idiossincrasias identitárias e a questão do reconhecimento que remete ao desrespeito. No quarto capítulo traremos as vozes dissonantes que se desenrolam no choque entre Norte e Sul Global e no quinto capítulo trazemos a questão dos direitos humanos no mundo global.

A parte II da nossa tese assentará nas teses de Bauman. Dividimos esta parte em cinco capítulos.



No capítulo primeiro trazemos uma breve resenha sobre a vida, obra e influências de Bauman. No segundo capítulo refletimos sobre a metáfora da liquidez para explicar o modo como se vivem as relações em todos os aspetos da vida humana. No terceiro capítulo falamos sobre a ambivalência das relações sociais e no quarto capítulo trazemos alguns pensamentos de Bauman sobre a Globalização. Por fim, no quinto capítulo, trazemos o conceito de retrotopia, cuja obra foi publicada após a sua morte.

Antes das referências bibliográficas trazemos as considerações finais onde faremos uma breve resenha dos aspetos que ficaram claros ao longo do trabalho e onde as duas partes se unem e complementam.

## **PARTE I**

---

### **EM TORNO DA GLOBALIZAÇÃO**

## CAPÍTULO I – A história por detrás do conflito

O homem é reflexo do desenrolar da vida em sociedade, sobretudo do desenvolvimento dos cruzamentos entre os aspetos económico, social, político e o cultural, numa Era Global. Estes cruzamentos refletem sinais do tempo, como afirma Victor M. Santos (2002:27) que, fruto da globalização, modificam os modos de olhar, de ver e dos respetivos discursos.

A tomada de consciência destas mudanças, dos constrangimentos que causam, na vida em sociedade, estimulam a procura do entendimento da lógica do poder, das suas ações e do seu consequente reflexo nos comportamentos humanos e no modo como estes condicionam feições de vida sustentáveis.

Homem, Sociedade e Estado partilham a face de uma *moeda*. No verso da face dessa moeda podemos encontrar a ideologia, poder e identidade. Porém, embora seja a mesma moeda, os atores intervenientes têm comportamentos individualizados e individualizantes e lutam para ganhar espaço. Esta luta pelo império (poder) afeta, de algum modo, o desenvolvimento dessa moeda.

Ambicioso e seguidor dos ideais do capitalismo neoliberal, o Homem, sente que para vencer tem de derrotar, seja de que modo for, o *Outro*. O homem que governa fá-lo segundo os seus princípios e ambições, e propõe normas que possam favorecer essa sua vontade, mais do que a vontade comum (Krasner: 2001). É assim, que independentemente da esfera em que se mova, se vai tornando exigente e socialmente poderoso.

Contudo, a evolução do homem-indivíduo e do homem-sujeito social nem sempre se realiza em paridade, o que implica que seja confusamente percebida e ainda mais confusamente explicada!

Numa Era, de homens ambiciosos, onde a ideia do plural é evidente as sociedades voltam a concentrar-se nos aspetos que as torna únicas e revoltam-se contra o desgaste daquilo que as define enquanto Povo. Acredita-se que o que se impõe é um mundo de fábulas, beneficiária da extensão dos contextos, oferecendo um discurso único – o discurso do poder. Este discurso “fantástico” entranha-se e justifica o fenómeno da apelidada *aldeia global*<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> O conceito de aldeia global, desenvolvido por Marshall McLuhan (1964), pretendia explicar os efeitos da comunicação de massa sobre a sociedade contemporânea. Defende que a compressão do tempo e do espaço, aliado à crescente velocidade nas comunicações, à escala global, permitiria um processo de retribalização, com relativização de barreiras culturais, étnicas, geográficas e à homogeneização da cultura. Afirma que a simultaneidade, à escala global das

Torna-se assim o Planeta numa “falsidade”, ao alcance de todos, onde tempo e espaço comprimidos se tornam quase inexistentes. Simultaneamente, os Estados, economicamente poderosos, fortalecem-se e ganham primazia os grandes interesses internacionais, em detrimento da proteção dos cidadãos, cujas vidas se tornam cada vez mais difíceis.

As vozes dissonantes do nosso tempo, relativamente aos princípios orientadores que suportam a lógica da organização sistémica, desenrolam-se e desenvolvem-se tendo como pano de fundo o fenómeno polarizador – a globalização, enquanto meio contextual de metamorfose sistémica acelerada, instigador de transformações rápidas e profundas.

### **1.1 Globalização: a ortodoxia ou leveza do conceito**

O termo Globalização tornou-se de utilização universal, porém ambíguo. Esta ambiguidade levanta questionamentos sobre se estamos perante um fenómeno, ou se pelo contrário, nos encontramos diante da tentativa de as sociedades encontrarem um termo que possa servir, de elemento responsável, para explicar a sua metamorfose, a partir do advento e do desenvolvimento tecnológico e dos meios de comunicação.

Com este termo pretende-se explicar o bom e o mau que vai acontecendo – desde a possibilidade de falar com alguém que vive do outro lado do mundo, à possibilidade de justificar convulsões económicas e sociais. É neste sentido que corre o risco de poder designar um mito<sup>10</sup>, um modismo ou um fenómeno. Os mitos e os modismos podem tornar-se problemáticos pois expressam forças ideológicas que podem esconder a realidade, com os seus falsos discursos fazem emergir ficções sobre a realidade (Peixoto, 2017: 5).

Apesar da diversidade de conceitos o mais usual é servir de sinónimo do avanço tecnológico, dos meios e vias de comunicação que permite ao homem facilidade de movimento, de conhecimento de lugares e acontecimentos sem necessidade de sair de casa. Como nos diz Victor M. Santos (2002: 43)

---

ações sociais e políticas levaria à criação de ideais comuns de uma “sociedade mundial”.

<sup>10</sup> Entenda-se mito como a tentativa de explicar fenómenos para os quais não se encontram explicações racionais.



(...) constitui o designativo geralmente utilizado para descrever, de forma sintética, o conjunto de processos de mudança social acelerada, iniciados há cerca de duas décadas. Frequentemente referido desde o início dos anos 80, o vocábulo tornou-se equivalente semântico da percepção intelectualizada da complexidade evolutiva dos fenómenos mundializantes.

Realmente a globalização é um dos fenómenos que mais desafia o cientista pois que, o próprio termo, está na base de um conjunto de outros, pelo incremento e desenvolvimento tecnológico que favorece o crescente volume e velocidade de transmissão de informações, que dão novas roupagens ao desenvolvimento do modo de produção capitalista, anarquizam a lógica de poder das relações sociais, fragilizam as noções de territorialidade e do próprio Estado, culminando na incerteza do espaço do homem-cidadão no sua definição político-social ou no que se veio a apelar de “crise da modernidade”<sup>11</sup>.

No dizer de Rocha-Cunha (2015:18) esta crise da modernidade brota

Da tensão entre os princípios de legitimidade derivados de consensos hegemónicos e aqueles que provêm de pensamentos político moderno surge, sem dúvida, a evidência da crise da Modernidade que criou, por necessidade de simplificação da realidade política para uma sua melhor gestão imediata, um discurso político ambivalente entre a ordem política interna e a ordem política externa, sem que o discurso ideológico estrutural dominante o tenha especificamente assinalado.

No entender de Olsson (2001:75), a globalização, apesar de ser uma questão presente e intuitiva integrando o cotidiano social, é, no entanto, uma questão pouco compreensível, pois supera os referenciais de compreensão do senso comum exigindo a superação da comunhão de diferentes variáveis. É difícil de controlar pois é dotado de uma dinâmica atípica e multidisciplinar.

Diferente das ciências exatas este fenómeno não pode ser observado pela lente do microscópio, pois as diferentes secções sociais não podem ser manuseadas

---

<sup>11</sup> Esta crise da modernidade abarca o incumprimento das promessas, dos valores, das estruturas. Nesse sentido, ver: Ferrajoli, Luigi. (1997). O direito como sistema de garantias. In: Oliveira JR, José .Alcebíades de (Org.). *O novo em direito e política*. Porto Alegre: Livraria do advogado. p. 89-93.

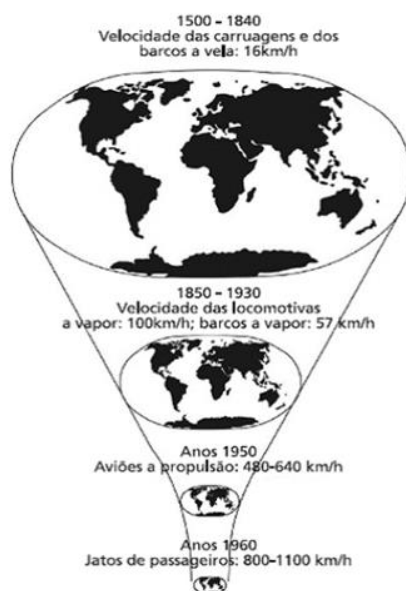


como amostras sob a lente do microscópio, nem podem ser congeladas para que, mais tarde, possam ser analisadas.

Diante da globalização, as “amostras” não são estanques e independentes, já que o pesquisador é parte integrante do fenómeno. Também não é viável a congelação pois o homem e suas vivências acontecem a cada microssegundo, encontrando-se em constante andamento de mutação. (Olsson, *ibidem*).

Os acontecimentos e alterações que assolaram o mundo, no final do século XX, redefiniram as regras que vigoravam na sociedade contemporânea. Dentre essas mudanças verificou-se a compressão do tempo e do espaço<sup>12</sup> que encurtou distâncias entre os continentes e seus centros económicos, culturais e políticos. De acordo com Milton Santos, essa compressão resulta “também da banalização da invenção, do perecimento prematuro dos engenhos e de sua sucessão alucinante” (1998: 192). Anteriormente, percorrer essas distâncias implicava o ter de encarar culturas e sociedades desconhecidas. O encurtamento das distâncias e a aceleração do tempo possibilitou a queda de véus, desnudando e desmitificando culturas: seus modos de pensar, viver e fazer.

**Figura 1 - Aniquilação do espaço por meio do tempo**



Fonte: Harvey (2008: 220)

---

<sup>12</sup> Neste sentido ver Hall, S. (2006). *A identidade cultural na pós-modernidade*, p. 69-72.

Com o desenvolvimento tecnológico e dos meios de transporte, como vemos a figura de Harvey, mostra como o mundo de tornou “mais pequeno”.

Com estas alterações, os mercados, até então restritos, passaram também a encontrar-se disponíveis para além das fronteiras, com milhares de milhões de novos consumidores; o tempo, nas suas medidas usuais, evidenciava ser insuficiente para conter as constantes mudanças das relações; os projetos e produtos tornaram-se instáveis, pois as necessidades passaram a ser flexivelmente adaptáveis às inúmeras demandas de consumo.

Milton Santos reconhece que a globalização é um processo onde impera a competitividade promovida pelas hipóteses ou pela agressividade do dinheiro. Ora todo este processo exige

mandar baixar as fronteiras, melhorar os transportes e comunicações, eliminar os obstáculos à circulação do dinheiro (ainda que a das mercadorias possa ficar para depois), suprimir as rugosidades hostis ao galope do capital hegemônico [...] (1998: 194).

Criam-se, então, metáforas que pretendem caracterizar a mudança brusca nos modos de perceber o “novo” mundo. Estas metáforas, que pela natureza peculiar da globalização, sua influência, pela falta de método hábil à sua compreensão dinâmica ou de terminologia adequada à sua semântica e ao seu significado peculiares, são usadas como reprodução aproximativo de significantes (Ianni, 2001: 15-16).

Olsson (2001: 77) refere a ideia de Ortiz para justificar que esta dificuldade ocorre por continuarmos acorrentados a um “instrumental teórico construído no final do século XIX” inadequado à sua complexidade.

A Globalização, porém, é mais que a soma das suas metáforas até porque, como afirma Ianni (1999: 23) “a globalização não é um fato acabado, mas um processo em marcha” e assim sendo torna-se difícil apreender os seus contornos.

Mas é indiscutível que as mudanças ocorridas no sistema económico internacional, resultantes da interconexão entre os diferentes atores internacionais, afetam as sociedades e, que estes efeitos, avançam em todas as

dimensões da vida social e em todas as regiões do mundo de forma heterogênea e

identifica, nos nossos dias, a incerteza, a instabilidade, a variação aleatória dos conteúdos operacionais, a volatilidade das referências transitórias e a correspondência difusa entre significantes e significados, como variáveis analíticas inevitáveis à integração cognitiva de uma nova “era” de mudança societal e epistemológica (Victor M. Santos, 2002: 43).

Mas todo o fenómeno apresenta duas faces. Numa das faces surge a globalização como um “conto de fadas” e, para outros, a “bruxa” desse conto. A expressão idílica que McLuhan (1964) apresenta nos anos sessenta - *aldeia global*, representa o lado *idílico* da Globalização. Esta ideia sugere-nos unidade, comunhão, partilha, possibilidade de um mundo mais justo e até de respeito. De facto, como não aplaudir o fenómeno que *empequeneceu* o mundo, que tornou possível o abraço entre pessoas, de diferentes países, pelos laços das tecnologias e da comunicação instantânea. O outro lado da Globalização é tido como um “furacão” arrasador e segregador. Neste lado, são evidentes as mutações sociais, que a concretização do capitalismo e da descoberta de um *mundo maior*, iniciam e fazem nascer uma nova era - a era do *globalismo*<sup>13</sup>.

Beck discute os conceitos de globalismo/globalidade ou globalização. Refere que o globalismo é procedimento de uma causa economicista, porque

Reduce la pluridimensionalidad de la globalización a una sola dimensión, la económica, dimensión que considera asimismo de manera lineal, y poner sobre el tapete (cuando, y si es que, lo hace) todas las demás dimensiones – la globalizaciones ecológica, cultural, política y social – sólo para destacar el presunto predominio del sistema de mercado mundial (Beck 2008: 32).

---

<sup>13</sup> Ulrich Beck (2008: 32-39) conceitua globalismo como uma ideologia de um livre-mercado global, facilitadora da circulação de capitais, insumos e produtos, tendo o estado-nação perdido o sentido na política global. Afeta as dimensões jurídicas, sociais e ambientais locais e reduz-se a uma dimensão – a económica. O globalismo será a ditadura neoliberal do mercado mundial que destrói os alicerces do autodesenvolvimento democrático.



Identifica também que globalidade e globalização são dois aspetos do mesmo fenómeno: o primeiro numa perspetiva estática e o segundo uma perspetiva dinâmica. Pela globalidade, faz-se referência de que “hace ya bastante tiempo que vivimos en una sociedad mundial, de manera que la tesis de los espacios cerrados es ficticia” (Beck, op. cit.: 33) e, nesse contexto, ocorre o choque das múltiplas estruturas sociais, obrigando a uma nova legitimação.

Realça o autor que a sociedade mundial significa a totalidade das relações sociais não integradas na política do Estado nacional, não determinadas (nem determináveis) por meio desta (Idem: 33). A globalização corresponde aos processos, nos quais os Estados nacionais veem a sua soberania, sua identidade, sustentarem a ingerência cruzada de atores transnacionais (Idem: 34).

Na última década do século passado, a ideologia neoliberal estabeleceu-se por meio de um ajuste estrutural das economias nacionais e pela hegemonia dos EUA, sobretudo no domínio político e militar, resultado do fim da Guerra fria e do colapso do socialismo. Paralelamente vivem-se alterações no mundo de trabalho emergindo novos conceitos como qualidade, terceirização, produtividade, etc. Estas alterações são, também elas, provocadas pelo desenvolvimento tecnológico.

A consequente reconfiguração do mundo veio possibilitar a divisão do planeta em zonas que a ideologia do desenvolvimento ocidental ditou: poder e crescimento económico.

Porém, os reflexos da intensificação deste fenómeno vão para além dos aspetos económicos (liberalização). É preciso não esquecer que também se reflete nos aspetos políticos (democratização) e culturais (universalização). É assim que o seu reflexo no que diz respeito aos elementos do Estado, cunhados a partir da paz de Westfália (1648), e ao conceito de soberania de Bodin (Demarchi; Viviani & Cru, 2010: 88), fomentados pela crescente movimentação de pessoas, ideias, tecnologias, informações e mercadorias corrompe que se compreendia como pilares do Estado clássico (autoridade soberana no limitado espaço territorial em que vivem os seus nacionais).

O conceito de globalização é “crescente”, numa contínua evolução que antecede a modernidade e o nascimento do capitalismo. A ideia utópica de um mundo uno, tinha sido já abraçada por pensadores notáveis como Sócrates – autointitulado como cidadão do mundo; os Estados Unidos da Europa como fase antecipatória do Estados Unidos do Mundo de Victor Hugo; o projeto de paz universal de Kant, entre outros. Porém, as teorias como a de Kant e Victor Hugo, foram



descuidadamente tratadas pelos Estados que continuaram a cultivar o seu patriotismo, os seus inimigos, a sua identidade (...) (B.S. Santos, 1990: 12).

Já as vozes e pensamentos destes notáveis indiciavam a ideia que a instantaneidade das comunicações e a *vertiginosidade* das deslocações corresponderia a um *arredondamento* político do Mundo. O individual passou a dizer respeito ao global; e entenda-se por individual não somente aspetos culturais, mas representações sociais globais que, individualmente, podem ser culturalmente redefinidas ou relativizadas.

A noção de globalização encaixa atividades de uma sociedade mundial, que impossibilitam os Estados nacionais, de forma unilateral, de a subordinarem. Esse é um argumento na constatação da impossibilidade da manutenção de espaços isolados. Estratégias nacionais baseadas no encerramento protecionista tornam-se inviáveis. Ainda que houvesse possibilidade da segregação económica de algum país, a presença de riscos transnacionais coibiria que esses países prosseguissem sua posição de isolamento. Por isso Beck (2008: 194-195) rotula a promoção de riscos transnacionais como a jaula das estruturas da modernidade.

Contudo, discutir sobre a noção de Globalização obriga-nos a ser cuidadosos com as lentes que usamos. É imperativo, que não nos esqueçamos, de mudar de lentes em função da dimensão em análise: numa dimensão estritamente económica ou numa abordagem que engloba os processos relacionais globais (Victor M. Santos, 2002: 47).

A abordagem analítica insere as visões anglo-saxónicas (globalização) e francesas (mundialização) cujas abordagens convergem na admissão de três dimensões deste fenómeno

(...) das trocas de mercadorias, dos investimentos produtivos no estrangeiro e da finança internacional, deixando a análise das dimensões humanas, e ambiental dos processos globalizantes, para uma perspectiva de passivo da globalização, de custos de produção a integrar numa dinâmica complexa de definição dos objetivos económicos e financeiros, das estratégias competitivas e das modalidades evolutivas de gestão transcultural e macroeconómica da eficiência, agora determinada pela mundialização das economias de escala. (V. M. Santos, op.cit.: 50).

Ao falarmos da abordagem estrita não estamos a referir-nos ao simples conceito de Levitt (1983) de *planetarização*<sup>14</sup> da economia e de internacionalização das transações geridas internamente pelas empresas, mas a uma lógica abrangente de *relações em rede* das poderosas empresas transnacionais na qual a perceção global nos transporta para a probabilidade de reprodução do mundo num sistema único (Victor M. Santos, *op. cit.*: 49)

Nesta senda, as problemáticas humanas, tornam-se um desafio ao desenvolvimento das economias e, conseqüentemente, potenciais riscos para a concretização dos ideais da globalização. Estes riscos são conseqüências do processo que devem ser enquadrados para que o binómio custo/benefício atinja o seu objetivo, perigando assim os Direitos Humanos.

A economia, os seus princípios e a transnacionalização do capital, que emergiu em 1971, com a convertibilidade do dólar americano, têm constituído, segundo o autor acima citado, fatores de medição, em termos quantitativos, da globalização. É assim que Victor M. Santos (*op.cit.*: 51) propõe a definição de globalização do Grupo de Lisboa que a entende como o aglomerado de processos

- Que torna possível a conceção, desenvolvimento, produção, distribuição e consumo de processos, produtos e serviços à escala mundial, (...);
- Que funciona para satisfazer os diversificados e crescentes mercados globais regulados por normalizações e standardizações “quase – universais”;
- Que se funda em organizações (redes de firmas) actuando em bases mundiais, cujo capital pertence cada vez mais a uma multiplicidade de accionistas de diversos países, cuja cultura está aberta a um contexto mundial e obedece a uma estratégia também mundial.

Este é um conceito onde a tónica é colocada nos aspetos económicos fundamentados em “três factores operatórios: liberalização progressiva das trocas comerciais, o aumento acentuado do investimento estrangeiro e a “financeirização” da economia internacional” (Victor M. Santos, *op.cit.*: 52).

Na fase da globalização em que os aspetos económicos e financeiros se sobrepõem à lógica dos investimentos, passam a evidenciar-se novos modelos de

---

<sup>14</sup> Theodore Levitt (1983) defende que o mundo é “plano”, “achatado” e os consumidores espalhados pelo mundo pretendem os mesmos produtos e serviços. Na prática o mundo torna-se idêntico verificando-se a padronização de gostos e expetativas.

competitividade. Esta nova lógica capitalista, refere Victor M. Santos, favorece os mais rápidos, prejudicando os mais lentos; o que se move é o capital e não o trabalho, e os compromissos sociais deixam de ser regulamentados exclusivamente no plano nacional (2002: 53).

O marketing inicial deste fenómeno retrata um quadro, de cores vivas, de um mundo homogéneo, integrado, desenvolvido. Um fenómeno de

(...) desenvolvimento acelerado de interconexões complexas entre sociedades, culturas, instituições e indivíduos a nível mundial. É um processo que envolve uma compressão do tempo e do espaço, encurtando distâncias através de uma redução dramática do tempo requerido - em termos físicos ou de representação - para as atravessar, fazendo o mundo parecer mais pequeno e, em certo sentido, "aproximando" os seres humanos uns dos outros. (Tomlinson, 1997: 170-171).

Na prática, como assinala Robertson (1992: 8), "Globalization as a concept refers both to the compression of the world and the intensification of consciousness of the world as a whole". Esta consciencialização do mundo, coeso e linear (no sentido do nivelamento económico e social dos povos) não está a ser conseguida e o facto da globalização romper com a singularidade promove a emergência de um novo sujeito que lutará pela sua própria singularidade, pela sua identidade (Rocha-Cunha, 2015).

Este conceito, contudo, ausenta-se de uma problemática transversal que se projeta para além do económico e que atinge outras dimensões que vão desde os ecológico-ambientais, espaciais, temporais, socioculturais. Os princípios das políticas, macro, dos Estados e as políticas económicas das empresas estabelecem uma escassa afetação de recursos económicos a estas dimensões, por serem consideradas impeditivas do desenvolvimento económico e como tal interferem na evolução da globalização<sup>15</sup>.

A transversalidade das suas problemáticas, concetualizadas de forma estrita, corresponde às variáveis estruturais do capitalismo neoliberal, transformadas e adaptadas às vivências do século XXI. Nos nossos dias, a globalização, é muitas

---

<sup>15</sup> Neste sentido ver Victor M. Santos que defende que estes fatores são relativizados e minimizados e contidos dentro de certos limites para garantir o eficiente desenvolvimento económico, equidade e justiça social distributivas (2002: 50).



vezes utilizada como o baluarte dos ideais que os Estados pretendem ver divulgados, nesse emaranhado de relações que se estabelecem a cada momento, num todo comprimido.

As concepções e debates sobre a Globalização passam pelo seu surgimento, denominação e forma de atuação, pela análise dos seus benefícios e dos seus efeitos negativos e pelo conhecimento da direção que a intensificação do fenómeno nos conduz. As respostas que surgem fomentam a leveza do conceito apontando para caminhos e origens diversas.

Robbie Robertson (2003: 3) também reconhece que a globalização não é um fenómeno pós-segunda guerra mundial, e que também não se trata de um processo de mudança após o colapso da guerra fria. Refere que o fenómeno da globalização é complexo e corresponde a muito mais que *McWorld* ou *Westernization*. Trata-se de um fenómeno das interconexões humanas, que os transformaram, e assumiram proporções globais. Estas interconexões humanas sempre existiram, ainda que tenham passado despercebidas ao longo dos tempos. Contudo, são elas quem nos permitem afirmar que é um fenómeno que sempre existiu, ou seja, é tão antigo quanto a própria Humanidade, embora sejamos tentados a concentrarmo-nos na globalização como uma estratégia de poder, o que nos leva a correr o risco de deixar cair no esquecimento as profundidades históricas e sociais.

Relativamente ao seu surgimento António A. Santos (2005: 7) refere que, a origem da globalização, está no momento em que o Homem inventou a roda; já para Fernandes (1996: 32-34) a globalização cola-se ao processo de expansão europeia e a consequente internacionalização dos mercados dos finais do séc. XV, início do séc. XVI. Autores como Chesnaux (1989), Wallerstein (2000) e Robertson (1999) estabelecem, o seu início, no período da difusão capitalista e da modernidade ocidental enquanto, por exemplo, Giddens (1991) e Canclini (2003) defendem a origem da globalização no séc. XX, com o desenvolvimento tecnológico e das vias de comunicação, da articulação mundial do mercado, devido ao desaparecimento da URSS e ao fim do mundo bipolar.

Chesnais (1996: 14) refere

O período 1880-1993, (...), foi uma dessas fases longas. Outra foi a fase de crescimento dos “trinta anos gloriosos”, começando a reconstrução após a Segunda Guerra Mundial e terminando em 1974-1979 – a “idade de ouro” e



também chamado período “fordista”. (...). Outra fase ainda é a de “mundialização do capital”, e, que ingressamos no decorrer da década de 1980, decerto muito diferente do período “fordista”, mas também do período inicial da época imperialista, um século atrás.

Alguns autores referem-se à globalização como uma fase do capitalismo, apesar de nos dicionários anteriores à década de 80 o termo raramente aparecer. Foram as escolas americanas de administração de empresas, no início dos anos 80, que dinamizaram a expressão “global” que passou a ser utilizada pelos consultores de marketing internacional.

Este processo da globalização engendrou a construção de paradigmas teóricos que procuram explicar os fenómenos nele implicados, que a maioria dos autores define como autónomo, inevitável e capaz de conceber a história. Alguns destes fenómenos são encarados como realidade inovadora e outros como uma realidade já conhecida, mas envergando novas roupagens e assumindo novas feições. É assim que o discurso hegemónico neoliberal se apropria do termo, com a ajuda da imprensa económica e financeira, pois, como afirma Chesnais (1996), sendo vago, permite subtilmente a permissão de liberdade de ação conjugada com a ausência de preocupação com os riscos.

Utilizando o pensamento de Barnet e Cavanagh, Chesnais refere que os termos: global, globalismo, globalização, agradariam “à Rainha de Copas de Alice no país das maravilhas, pois cada qual pode empregá-los exatamente no sentido que lhe for conveniente, dar-lhes o conteúdo ideológico que quiser.” (Chesnais, op. cit.:24).

Porém, há alguma consensualidade relativamente a afirmação de que a globalização se refere a um fenómeno de

instantaneidade transmundial, acentuando a qualidade específica das sinergias interactivas aleatórias e diferenciadas, verificadas no contexto das relações espaço-tempo, indutoras de um adensamento processual profundo, estruturalmente evolutivo e complexificante (...) (Victor M. Santos, 2002: 61).

Deste modo, ainda que esta visão possa ser redutora, ensaiamos uma definição de globalização que entendemos como a universalização da informação, o tempo

imediatos, a era da velocidade, o poder dos mais rápidos nas transações financeiras de capital virtual, o mundo onde as fronteiras geográficas e culturais são cada vez mais débeis e as economias mais frágeis e vulneráveis, em suma, aquilo a que gostamos de chamar a *era do arredondamento*.

### 1.1.1 Dimensões da globalização

A análise das dimensões da globalização é um desdobramento lógico de duas premissas de que já falamos, correlacionadas com a tentativa da sua conceituação e das suas características básicas. A primeira é a de que o fenómeno apresenta mais de um veículo de expressão e pode, portanto, ser observado e analisado a partir de perspetivas diferentes. A segunda é a que o fenómeno é complexo, dinâmico e contraditório que resulta de múltiplas determinações socio-históricas.

Como admite Boaventura de Sousa Santos a globalização é polifacetada, complexa, variada e ampla cujo processo se interconecta com as transformações do sistema mundial que, contudo, não lhes estão subjugadas como a desigualdade, a explosão demográfica, os problemas do ambiente, a proliferação de armas de destruição massiva, a democracia como moeda de troca para a assistência internacional a países periféricos e semiperiféricos (1998: 39).

Desta feita, apenas destacaremos três dimensões que consideramos essenciais para esta pesquisa e que se interrelacionam. Embora aparentemente contraditórias estas dimensões relacionam-se entre si num verdadeiro processo.

A “engrenagem” das dimensões caracterizam a globalização como um processo dialético e contraditório, que se desenrola entre avanços e recuos, e como um processo civilizatório irregular que ora se arroga a constituição de um globo único, ora contribui para a afirmação de particularismos locais e regionais<sup>16</sup>.

**Figura 1.1.1** Globalização



<sup>16</sup> Neste sentido ver Alves, G. (2000) Brasil: Praxis Londrina.

o capital e suas contradições.

Fonte: Nossa construção

Apesar insistirmos nos aspetos económicos deste fenómeno, não se podem desprezar os seus desdobramentos em outras áreas. A expansão dos mercados, impulsionada pelo incremento das tecnologias, faz-se acompanhar de interconexas transformações na sociedade, estabelecendo novos padrões ou tendências de consumo, de cultura e de estrutura político-jurídica. Por sua vez, a ideologia tende a ocultar e legitimar a lógica desigual e excludente do capital. Este, por sua vez, impulsiona o processo o desenvolvimento das forças produtivas (processo civilizatório), que são limitadas pelo próprio processo da globalização.

A dimensão económica da globalização encontra no incremento da tecnologia um parceiro importante. A tecnologia é tida, por alguns autores, como o aspeto responsável pela irreversibilidade da globalização apesar dos factos históricos não serem irreversíveis, pois não é possível apagar descobertas científicas e tecnológicas (Jameson, 2001: 26).

Diríamos que a irreversibilidade do fenómeno da globalização não depende do desenvolvimento da tecnologia, mas sim do modo como é utilizada. Não nos parece que seja a tecnologia a única causadora de modificação das relações sociais ou que tenha a capacidade de criar processos sociais, ou ainda, que seja a utilização do *microchip* que determine o modo como as pessoas se relacionam entre si.

A massificação da utilização da internet e do computador não chega a todos os povos do mesmo modo. Se nos países desenvolvidos estes são de fácil acesso, o mesmo não acontece nos países em desenvolvimento ou pouco desenvolvidos. Nestes a utilização das tecnologias é uma verdade no trabalho, mas o mesmo



não se verifica nas casas das pessoas. Por conseguinte, é lícito afirmar que a tecnologia não consegue configurar uma nova estrutura social. Contudo, não podemos deixar de admitir que a questão tecnológica influencia todas as outras dimensões, incluindo a dimensão política, pois permite em tempo real ser meio de conhecimento do que se passa em qualquer parte do mundo permitindo aos governantes conceber políticas que se adequem a cada instante.

A dimensão política respeita essencialmente ao estado-nação e tem vindo a ser especialmente modificada pela globalização. A interconexão económica erosiona a centralidade tradicional do estado, que tem vindo a perder poder, enquanto, contrariamente, sujeitos indefinidos o têm vindo a ganhar. De facto, a globalização, sobretudo a económica, põe em cheque o poder do Estado-nação que, ao fragilizar-se, deixa de exercer o seu papel protetor e abre espaço para a ingerência na sua soberania (Castells, 2001: 304).

Esta dimensão abre discussões sobre a autonomia entre as nações na nova ordem mundial, sobre as novas formas de dominação e de tratados moldados entre as nações; da democracia; da disseminação do mercado livre em todo o mundo; da resistência à imposição da globalização das superpotências (como a americana por exemplo) e universalização dos seus interesses.

As questões políticas encontram-se imbricadas com as questões económicas, que se concretizam no âmbito da política. A dimensão económica dá um cariz feroz e arrasador à globalização – é a globalização hegemónica.

A liberalização do mercado à escala mundial promove a flexibilização do trabalho e arrasta os homens para uma condição de “escravos modernos”. A mão de obra procurada é a mais barata para que os princípios capitalistas possam sobressair e o lucro seja, a qualquer preço, uma realidade. Esta dimensão promove a própria desumanização e concorre com a ambição e egoísmo humano. Ela é polarizadora de todas as outras dimensões.

O dinheiro, seja virtual ou não, comanda as ações dos governos e dos povos. Esta dimensão desgasta a “impressão digital” dos povos: por um lado agasta os modos de viver, sentir e pensar tradicionais e por outro lado promove a *hibridização das culturas*<sup>17</sup>.

A influência do sistema capitalista sobre o processo da globalização define desigualdades, pois as vantagens que promove não se destinam a todos. Daqui

---

<sup>17</sup> Neste sentido ver Nestor Canclini. (2008). *Culturas Híbridas - estratégias para entrar e sair da modernidade*. 4ª edição. S. Paulo: EDUSP - Editora da Universidade de S. Paulo.



resulta que o negócio, as finanças e o fluxo de informações se tornem extraterritoriais iniciando-se encontros culturais. Canclini (2008) constata que as configurações de hibridação produtiva, do consumo e das comunicações são acentuadas pelos processos globalizadores, adicionando as amálgamas produzidas pela indústria cultural.

As novas tecnologias trazem à tona novas ferramentas de produção e novos espaços de leitura de textos que diminuem as distâncias e que revelam a multiculturalidade. Deste modo cria-se uma uniformização de hábitos e culturas diligenciando-se o surgimento de uma denominada “cultura” global.

Nesta cultura global verifica-se uma homogeneização de hábitos alimentares, modos de vestir, de falar e agir. Na rua cruzamo-nos todos os dias com pessoas diferentes, mas que parecem iguais. É necessário ser igual para ser aceite em sociedade. A dimensão social promove a cultura do consumo. Por sua vez a cultura do consumo, apesar de marcadamente económica, interconecta-se com o social.

Hall (2006: 76) refere também a influência da globalização sobre as identidades pois estas “representam vínculos a lugares, eventos, símbolos, histórias particulares. Elas representam o que algumas vezes é chamado de forma particularista de vínculo ou pertencimento “. Este autor menciona as tensões existentes entre o particular e o universal que no decorrer da modernidade se foram verificando.

Verifica-se um dualismo entre as identidades particulares, que o desenvolvimento dos Estados-nação, das culturas e economias nacionais enfatizam; e as identidades globais (universalistas), que a expansão do mercado mundial e da modernidade, como um sistema global, constroem.

Outro destaque para a dimensão social da globalização respeita à questão das desigualdades sociais: desde a exclusão digital à fome. São estas desigualdades, que vêm por a descoberto, os princípios utópicos de uma sociedade una e igualitária da globalização.

Embora, na fase nascente do capitalismo europeu, os investimentos maciços em países estrangeiros, associados a um movimento migratório que alavancou o progresso económico e social, verificado em países como por exemplo os EUA, o Canadá, a Austrália, a Nova Zelândia, tenham promovido a proletarianização das populações recentemente urbanizadas e o crescimento das classes médias, não garantiu a organização coesa e igualitária social e política. Tal abriu uma janela

para a visualização desses grupos sociais de lutas pela divisão de riqueza acumulada apenas nas mãos das elites.

A globalização também pode ser vislumbrada como uma questão ambiental ao incentivar à industrialização e à expansão do mercado, sem qualquer controlo. Esta dimensão encontra-se ligada quer à dimensão económica quer à dimensão social.

Os problemas ambientais têm dimensão global e não podem ser controlados a partir do local. Temos como exemplo o aquecimento global devido ao excesso de emissão de gases poluentes (CO<sub>2</sub>) e o buraco da camada de ozono. Os problemas ambientais poderiam ser minorados se a globalização cumprisse os seus princípios e unificasse os países com ideais, contudo a lógica capitalista impõe a ideia de lucro fomentando o não cumprimento de normas internacionais.

O conjunto de todas as dimensões da globalização revelam que este processo é excludente e incapaz de produzir o progresso ilimitado que preconizava.

## 1.2 Teoria(s) da globalização

Teoria provém do grego e tinha como significado observar, estudar, pensar. Na evolução etimológica do termo passou a designar o conjunto de ideias-chave de um dado tema, de modo a transmitir uma visão geral de alguns aspetos da realidade. Por conseguinte, podemos conceituar o termo como o conjunto de hipóteses, ideias abstratas, que pretendem explicar um acontecimento ou fazer previsões sobre esse acontecimento. Cientificamente fala-se de teoria quando se trata de observações consistentes, ideias, axiomas que pretendem explicar certos fenómenos. Estas teoria(s) podem ser encontradas em livros e estudos científicos.

Concernente à globalização as teorias assumem um aspeto peculiar de carácter totalizador, para tentar explicar todo o tipo de fenómenos, económicos, sociais, culturais e de justificação para formas de atuar sociais e políticas. Tal deve-se, como diz Ianni (2001: IX), porque

A Globalização está presente na realidade e no pensamento, desafiando grande número de pessoas em todo o mundo. A despeito das vivências e

opiniões de alguns a maioria reconhece que esse problema está presente na forma pela qual se desenha o novo mapa do mundo, na realidade e no imaginário.

Robinson (2007: 126) nota que as teorias da globalização, que os pesquisadores constroem, refletem a tarefa hercúlea de teorizar a amplitude e ritmos das mudanças na sociedade humana e encontram-se divididos em duas categorias: as que procuram estudar questões específicas da globalização e as que estudam o conceito em si - teorizando intrinsecamente a natureza do processo.

Os pesquisadores vão-se dividindo consoante os seus olhares pelas questões da globalização. Olham para as questões ontológicas e tentam responder à questão sobre o “quando” começa este fenómeno; outros centram-se em questões causais (será um processo político? Económico? Cultural? Há um subjacente material ou uma determinação ideacional?); há os que se questionam sobre a sua relação com a modernidade e a pós-modernidade e os que tentam perceber a sua influência sobre o estado-nação.

Há também os que tentam explicar a existência ou não de uma desterritorialização do social (relação entre a estrutura social e território) e os que se focam na relação entre local e global e a reconfiguração ou não do tempo e do espaço. Os estudos/teorias da globalização podem ser sintetizados em quatro grandes grupos – a economia, a cultura, a política e o social.

**Figura 3 - Fatores que despertam a atenção dos pesquisadores**





Fonte: baseado em Robinson (2007)

Um dos seus grandes objetivos destas teorias é o de interpretar as mudanças que o mundo tem vindo a observar nos domínios da economia mundial, nas relações sociais, culturais e políticas, bem como no denominado desenvolvimento. Assim, é perceptível que falar de teorias da globalização aponta para um sem número de autores e seus olhares tornando-se vasto e difícil de o conseguir.

As teorias cujo foco se centra nos fatores económicos tendem a ver a globalização com características próprias, com qualidades novas distintas de épocas anteriores. Concentram-se num sistema global de produção e financeiro, que mostra uma superação de modelos nacionais anteriores ao capitalismo, e enfatizam o nascimento de processos que até então não se enquadravam dentro dos sistemas nacionais.

Nestas teorias predominam as análises dos fenómenos transnacionais (Robinson, 2007). São fenómenos que contrapõem atores não estatais, fronteiras entre estados, capital virtual e ainda o cultural-ideológico.

Estas teorias apresentam um conjunto de propostas que trespassam os sistemas mundiais de comunicação e as condições económicas relacionadas com a mobilidade comercial e das transações financeiras, assente no pressuposto de que, cada vez mais, os Estados correlacionam-se. A tónica dessa correlação está no comércio internacional que coloca o cenário mundial num total emaranhado de relações instantâneas. Do ponto de vista sistémico é relevante olhar-se para as condições externas dos países, enquanto do ponto de vista sub-sistémico, é imperativo atentar-se nas condições internas de cada Estado. É, pois, importante ter-se em linha de conta não só o crescimento e desenvolvimento económico, mas também todos os indicadores sociais.

A estrutura mundial e o emaranhado das suas inter-relações são chaves para a teorização/justificação das mudanças que ocorrem a nível social e político, de divisão da produção e das condições nacionais e regionais promovidas pela globalização. Uma das teses sobre a globalização é de que fomenta um maior



grau de integração dentro das sociedades e que joga um papel importante nas mudanças económicas e sociais da atualidade.

Apesar desta tese ser aceite pela maioria não reúne consensos no que respeita aos mecanismos e princípios que regem essas mudanças. Por exemplo, Ianni (2001) contesta esta tese e assume que a Globalização é problemática e contraditória porque se desloca entre diversas teorias: da fragmentação, da integração, do nacionalismo, do regionalismo, do racismo, do fundamentalismo, por exemplo. Mais, Ianni aponta para o percurso conjunto da globalização e do capitalismo, desde o século XVI, com a época das grandes navegações, apesar de na atualidade, ter ganho especificidades próprias que mais não são que a metamorfose do modo de produção capitalista. Conclui que a globalização retrata o desenvolvimento da dependência, já anunciada pelo mercantilismo.

Na atualidade a sociedade é marcada pelas inúmeras transformações com um forte impacto no modo de vida e nas relações que se estabelecem entre os indivíduos, entre os indivíduos e o Estado e entre Estados. Como vê Ianni, o emparelhamento do passado e do presente, do tempo e do espaço opera transformações constantes. Mais, realça que

Umas realidades modificam-se em dado ritmo, ao passo que outras em ritmo diferente, além das direções que podem ser divergentes. São diversos, muito diversos, os ritmos sob os quais caminham coisas, gentes e ideais, assim como realizações, possibilidades e ilusões. Ampliam-se e generalizam-se os desencontros. Assim como muitas coisas se equalizam, muitas coisas se desencontram. São padrões e valores, modos de ser e agir, de pensar e imaginar, que simultaneamente combinam-se e tensionam-se. (Ianni, 2001: 222).

O ritmo frenético da mutabilidade atual das sociedades garante uma forte dificuldade na teorização da globalização. Na dita sociedade industrial<sup>18</sup> conheciam-se as suas características próprias, como o estabelecimento de uma hierarquia entre vários países com base no seu PIB (produto interno bruto), ter nas fábricas o local de exceção de produção, existir uma separação bem definida entre empregadores e classe operária, existir uma dimensão nacional do sistema. Nesta sociedade a

---

<sup>18</sup> Consideramos este período entre a última metade do século XVII e o início o século XX.

(...) produtividade é destruidora do livre desenvolvimento das necessidades e faculdades humanas; sua paz, mantida pela constante ameaça de guerra; seu crescimento, dependente da repressão das possibilidades reais de amenizar a luta pela existência - individual, nacional e internacional. (Marcuse, 1973: 14).

Contudo, nota De Masi (1999: 61) estas características, nas sociedades dos nossos dias estão desatualizadas, pois, por exemplo, não se conhece o local de trabalho, as transações são virtuais, as relações são ambíguas desconhecendo-se o tempo e o espaço em que se situam e a hierarquia entre as nações transfigurou-se. Em suma, as suas características são flutuantes, irreverentes e desumanizadas. Nestas sociedades, de cariz capitalista, impõe-se a religião do lucro a qualquer preço.

Podemos apontar diferenças de olhar sobre o homem entre as sociedades de “ontem” e as de “hoje”. Contudo, encontramos como ponto comum: a percepção do homem a partir do contexto onde se inserem e não de forma isolada.

A revolução industrial, e a reorganização do trabalho, promoveu alterações sociais que têm sido alvo de estudo por diferentes pensadores com diferentes perspetivas, como por exemplo: Emile Durkheim, Karl Marx e Max Weber.

Sobre a relação homem e sociedade, Emile Durkheim, afirmava que a compreensão dos aspetos sociais é fundamental para se explicar a realidade em que vive o indivíduo. Com uma percepção diferente, Karl Max, afirmava que a sociedade só poderia ser explicada a partir dos modos de produção. Max Weber, por sua vez, compreendia cada ação social como resultante das influências das ações de outros indivíduos. Para o primeiro os valores sociais impunham-se ao indivíduo ou pelo direito ou pelo costume, para o segundo, o modelo de sociedade resultava das ações instintivas do homem, para o terceiro, era a relação entre os homens que definia o seu comportamento e conseqüentemente o modelo de sociedade. Essas diferenças de olhar sobre o homem e a sociedade tiveram ao menos um ponto em comum: todos percebiam o homem a partir do contexto onde estavam inseridos e não de forma isolada.

Ainda sob enfoques diferentes, estes autores buscaram explicar a sociedade moderna. A desagregação social, decorrente da ausência de regras que pudessem estabelecer os limites das relações humanas na atividade industrial, foi

um fator observado por Durkheim. Marx observou que a sociedade capitalista era marcada pela exploração e alienação do trabalho do homem, o que provocava a degradação da condição humana. Weber, com um outro olhar, percebia o capitalismo como responsável por uma nova forma de organização social caracterizada pela obediência rotineira às regras que submetia o homem a um enquadramento de suas ações sociais - a burocracia. Mesmo sob enfoques diferentes, estes autores criticaram a sociedade capitalista à luz dos problemas sociais que emergiam de sua forma organização. Suas proposições e reflexões fundamentaram inúmeras outras teorias que buscaram compreender e /ou interferir nos caminhos traçados pelo capitalismo. As suas reflexões servem de fundamento a teorias que buscam compreender e /ou interferir nos caminhos traçados por uma globalização de cariz capitalista, onde a redefinição dos Estados Nacionais e o aparecimento de novos atores se traduz no enfraquecimento do nacionalismo e da relação estado-cidadão, no incremento da comunicação em rede e no desenvolvimento de um capitalismo planetário.

Na verdade, o Homem tem feito ao longo da sua existência uma verdadeira travessia. A marcação artificial do tempo é como um marco na transição para a sociedade dos nossos dias. A noção de tempo, artificial e linear, encolheu o mundo pois a ideia de tempo passou a estar calibrada de acordo com a economia e não com a natureza. A ideia de tempo e espaço ganhou nova dimensão (Giddens, 1991).

O tempo natural foi substituído pelo tempo cronológico e a sua leitura cíclica é substituída por uma leitura linear do tempo. Esta mudança originou uma simbiose de espaço e tempo que agastou distâncias - a distância entre o real e o virtual, entre a aparência e o facto, entre as palavras e as imagens, entre o ontem e o amanhã. Este novo mundo sistematizado impõe princípios de quantificação e eficiência em qualquer dimensão da vida humana. É assim que a globalização constitui um campo de contínuas discussões teóricas ideológicas e políticas.

Não podemos falar da “instantaneidade” sem recorrermos aos sistemas de comunicação, pois é por eles que esta noção emerge. Apesar de serem os Estados mais poderosos quem domina a tecnologia e a inovação, os Estados mais frágeis (marginalizados ou não) acabam por se integrar na *aldeia global* por meio destes sistemas tecnológicos avançados. Do mesmo modo, as pequenas empresas ganham a possibilidade de estender seus braços mais além pelo intercâmbio de produtos e pela utilização dos meios financeiros virtuais. Este desenvolvimento tecnológico, propiciador do incremento económico, afeta a vida



do comum cidadão que procura melhores condições de vida e se transforma num *eterno viajante*, engrossando as fileiras dos que procuram trabalho e são alvo das garras das grandes transnacionais.

Ademais, o avanço tecnológico e das comunicações permite a divulgação e o conhecimento do outro sem que esse outro saia do seu território, influenciando modos de vida, económicos e sociais incluindo os das minorias que se encontram no seio dos diferentes países e colocando à disposição de todos os aspetos mais íntimos de cada Povo, de cada cultura.

Dentro das teorias da globalização discute-se a posição que os Estados ocupam no sistema mundial e as características das inter-relações dos Estados. Estas inter-relações não são mais que as lutas entre Estados fortes *versus* Estados frágeis ou mais suavemente designado Norte *versus* Sul, ou ainda Centro *versus* Periferia.

A ideia de Centro, Periferia e Semiperiferia é discutido por Wallerstein com base no conceito de divisão do trabalho do modelo capitalista. Nesta divisão, cujos pilares remontam ao início do capitalismo ocidental, os países desempenham um papel fundamental na produção capitalista, sendo a produção dos países do Centro concentram as inovações tecnológicas e como tal a sua produção é especializada e de alto valor, os periféricos quem fabrica bens de baixo valor e fornece matérias primas e *commodities* e os países semiperiféricos desempenham um papel intermédio pois comportam-se com a periferia como Centro e como periferia para os Estados centrais (Martins, 2015).

Esta desigualdade cria relações de dependência entre os países, acentuando as desigualdades entre centro e os países periféricos que se tornam dependentes de empréstimos e ajudas humanitárias. É assim que a Teoria do Sistema Mundo de Wallerstein e a Teoria da Dependência se acercam.

A teoria do Sistema-Mundo de Immanuel Wallerstein, com influência marxista, centra-se na análise do sistema social e suas relações, “com limites, estruturas, grupos, regras de legitimação e coerência” (Arruda, 1983: 171). Propõe a análise dos sistemas mundiais como

[...] uma exortação à construção de uma ciência social histórica que se sinta à vontade com as incertezas da transição, que contribua para a transformação do mundo ao esclarecer as opções sem apelar para a muleta de uma crença no triunfo inevitável do bem. [...] não é um paradigma da



ciência social histórica. É uma exortação a um debate acerca do paradigma.  
(Wallerstein, 1999: 470).

Procura compreender a formação histórica do capitalismo a partir de uma análise sistêmica, ou seja, de como o capitalismo que brotou na Europa do século XVI alargou sua organização social do trabalho, absorvendo as demais áreas geográficas na sua economia.

A divisão do mundo nos níveis centro, periferia e semiperiferia existe desde os primórdios do capitalismo ocidental e comporta três características: a economia mundial expande-se por meio de um comércio internacional onde as economias nacionais se encaixam; a expansão do sistema inter-estatal através da criação de nossos estados e suas novas fronteiras; a relação do capital/trabalho.

Este sistema mundo assemelha-se a um organismo que se vai modificando, mas com elementos estáveis e que tem um tempo de vida. As economias são sistemas reais relativamente autónomas, de subsistência e os sistemas-mundo. Destas últimas podem ser percebidas duas variedades: os impérios-mundo, onde há apenas um sistema político e os sistemas onde o sistema político não existe em toda a sua extensão.

Antes da época moderna as economias-mundo eram instáveis e tinham tendência em converter-se em Impérios ou a desintegrar-se.

A peculiaridade do moderno sistema mundial é a de que uma economia-mundo sobreviveu durante quinhentos anos e ainda não chegou a transformar-se num império-mundo, particularidade esta que é o segredo de sua força. Esta peculiaridade é o aspecto político desta forma de organização econômica, chamada capitalismo. O capitalismo foi capaz de florescer precisamente porque a economia-mundo continha, dentro de seus limites, múltiplos sistemas políticos. (Arruda, 1983: 172).

Modernamente, os fatores económicos operam em arenas que a política não consegue controlar, com uma divisão do trabalho intensa que é ocupacional e geográfica.

Nos estados do centro, como capacidade económica, a organização social do trabalho legitima a exploração do trabalho dos outros – periferia e semi-periferia e

justifica as disparidades surgidas. As economia-mundo fomentam o aumento das distâncias sociais, por um lado, e permitem que estados centros se convertam em estados periféricos ou semi-periféricos, por outro. Em Wallerstein, o conceito de luta de classes adquire uma dimensão global que interconeta Estados Nações.

Wallerstein refere-se às tendências seculares de êxodo rural que, em última instância, ocasiona o esmorecimento das fontes de trabalho especializada, causado pelos baixos salários; do esgotamento ecológico – que demanda internalização dos custos de produção; e da democratização– que sobem impostos pelas imposições de investimentos em saúde e educação, por exemplo. Para ele o indivíduo está na ramificação onde um só caminho deve ser seguido: as classes capitalistas tentarão içar um novo sistema hierárquico e desigual. É assim que o conceito de periferia, semi-periferia e centro foi articulada no âmbito das teorias da dependência e depois sistematizada numa perspectiva verdadeiramente sistêmica das relações internacionais por Wallerstein.

Relembre-se que o fenómeno da globalização exige, cada vez mais, uma forte interconexão entre as diferentes regiões e países do mundo, sobretudo no que concerne às relações comerciais, financeiras e comunicações e, por outro lado, é visto como um sinónimo de desenvolvimento acreditando-se que o nível de integração que induz influi na melhoria das condições sociais e económicas dos países. Deste modo, depreende-se que o aspeto integrador destas teorias da globalização é o comércio, sobretudo o internacional, e todas as suas variáveis.

Os elementos/processos<sup>19</sup>, que resumem as principais teorias/conceitos da Globalização, traduzem a análise do grau de integração das sociedades num sistema global dirigido por um poder central; a criação de alianças estratégicas dos mercados e da respetiva integração das atividades comerciais, à escala universal, reforçando vantagens competitivas dos mercados mais fortes/desenvolvidos face aos mercados menos desenvolvidos/fracos; os avanços tecnológicos e telecomunicações incrementam as chamadas redes globais; a transferência de modos predominantes de vida e a nivelação de padrões de consumo; a relevância dos media na transformação da cultura em “fome cultural” e na apetência do que é dos outros promovendo a massificação; a ausência dos governos e diminuto papel dos que têm a missão de velar pelo povo; esforço para planejar regras e instituições para a governação global; no movimento globalista e

---

<sup>19</sup> Finanças e posse do capital, estratégias e mercados competitivos, tecnologia e conhecimento, cultura, modos de vida e modelos de consumo, governo e ação normativa, unificação política do mundo, a ideia de um mundo uno.

na ideia da possibilidade da existência de um Mundo Uno – cidadãos planetários (Petrella, 1997: 86).

Como movimento, a Globalização, pode ser defendida como o fator que contribui para a construção do processo hegemónico económico, político e cultural, ou, por exemplo, como a recriação do sistema expansionista americano no decorrer do pós-guerra fria com a exigência dos modelos político, ideológico e económico.

Negri & Hardt (2002), assinalam que a nova verdade sociopolítica é acarinhada por uma configuração de organização distinta da hierarquia vertical ou das disposições de poder que se assemelham a uma árvore (assenta no tronco único e ramifica-se posteriormente).

O *Império* (nova forma de dominação) é formado por díspares ligações. Estas conexões de poder têm como principais aliadas as vias culturais e económicas, distanciando-se do uso da força. As instituições assim organizadas, em rede, têm facilitado o poder e a mobilidade. Contrariamente as instituições paradigmáticas da modernidade tornam-se menos poderosas e têm menos possibilidade de sobreviver (Estado, empresas tradicionais).

Para estes autores, trata-se de um novo ordenamento político da globalização. Apesar de podermos ver sem dificuldade as mudanças que ocorrem no mundo (sejam económicas, jurídicas, culturais, religiosas) torna-se, no entanto, mais difíceis percebê-las. Assim, sugerem que deveríamos situar estas mudanças num contexto de ordem universal sem fronteiras. Defendem que este novo imperialismo não pode ser confundido com o da dominação europeia e do desenvolvimento capitalista, característicos de outras épocas. Afirmam que este novo imperialismo se aproxima ao constitucionalismo Estadunidense, onde se firmam as suas identidades híbridas e fronteiras em expansão.

O Império identifica uma mudança radical dos conceitos políticos como os de soberania, nação e povo. Afirmam também que estas mudanças conceptuais acontecem pela sua vinculação às mudanças culturais e económicas próprias das sociedades pós-modernas, às novas formas de racismo, novas concepções de identidade e diferença, novas redes de comunicação e controle, bem como novos destinos de emigração. Mostram ainda que o crescente poder das empresas transnacionais e o crescente predomínio das relações de trabalho e produção contribuem para definir a nova ordem global imperial. Estes autores propõem-se com a sua teoria da globalização estabelecer um paradigma político alternativo estabelecer as bases de uma sociedade global verdadeiramente democrática.



Murteira (2003) sugere a ideia de que, no século XXI, se observa uma *des-ocidentalização* da Globalização dado o predomínio do Oriente, face ao declínio da hegemonia do Ocidente, no sistema económico mundial. Este autor afirma que a Globalização diz respeito a um novo género de capitalismo sendo o «mercado de conhecimento» o componente mais importante no método de acumulação de capital e de crescimento económico no capitalismo atual, ou seja, que coadjuva o avanço do sistema económico mundial do século XXI.

Stuart Hall (2003) analisa o processo em que se verifica o deslocamento das estruturas tradicionais sucedido nas sociedades modernas, bem como a desconcentração dos quadros de referências que interligavam o indivíduo ao seu mundo social e cultural.

A razão destas alterações na contemporaneidade pode ser apontada ao processo de globalização. Continua apontando para o facto da mutação da ideia de tempo e espaço ter desalojado o sistema social e as estruturas que se pensavam fixas e induzido o aparecimento de plurais centros de exercício do poder. Considera os efeitos nas identidades modernas do descentramento dos sistemas de referências, realçando as identidades nacionais, analisando suas origens e corolários da crise dos paradigmas do final do século XX.

As identidades modernas abarcam os conceitos de cultura e civilização. No que se refere ao conceito de cultura e civilização Edward Taylor (1871) cit. por Warrier (2002: 9) define-o como a “totalidade complexa que compreende os conhecimentos, as crenças, as artes, as leis, a moral, os costumes e todo e qualquer outro hábito, ou capacidade, adquirido pelo homem enquanto membro da sociedade.”

O ideólogo do neoconservadorismo norte americano Samuel P. Huntington, cientista político, pensa a globalização como possibilidade de pulverização da cultura ocidental e sua sobreposição aos demais modos de vida e de produção do mundo, tornando inevitável um “choque de civilizações”.

Na sua obra, *O choque de civilizações e a reconfiguração da ordem mundial*, Huntington, defende a tese que as identidades religiosas e culturais serão a fonte dos antagonismos do pós-guerra fria. Assenta a defesa da sua tese em cinco principais pilares: a civilização ganha na nova era da globalização primazia sobre a ideologia; a política já não se fundamenta na análise das ideologias (estas fomentam conflitos internos e entre estados-nação) mas sim na geopolítica, que nos dá sinais da existência de tensões entre os grandes grupos/civilizações; a cultura e as identidades são fulcrais para a civilização; nesta nova era vivemos um confli-



to económico e de civilizações (os conflitos mais perigosos são os dos povos que integram grupos de indivíduos de diferentes etnias e com diferentes entidades culturais).

Este conflito de civilizações deve-se ao facto de uma civilização se definir em oposição a outra. Por outro lado, o Ocidente precisa de perceber que a sua cultura não é universal. Apesar do Ocidente pretender controlar uma multipolaridade dos fluxos, financeiro e informacional, para combiná-la numa uni-multipolaridade neste novo mundo fragmentado em torno de ideologias políticas que não respondem já aos anseios dos Povos. (Huntington, 1999: 19-23).

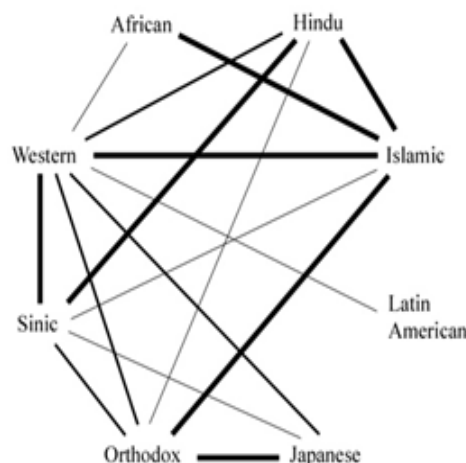
Huntington conclui que o Ocidente se encontra em declínio e que este tem características específicas: é um processo lento, não segue uma linha reta e a capacidade de uma pessoa ou de um grupo modificar ou influenciar o comportamento de outra pessoa ou de outros grupos (op. cit.: 99-100).

Refere, o autor citado, que o Ocidente alimentou a ilusão de que a cisão da esfera religiosa e a da catividade política era típica da era moderna; e que em um qualquer momento as sociedades tenderiam para a secularização, com a religião ligada à vida privada.

Continua Huntington afirmando que esta ilusão de ótica assenta no facto de se pensar que só as sociedades ocidentais eram modernas. Porém esta separação (esfera política/esfera religiosa) é uma especificidade cultural do Ocidente (Huntington, op. cit.: 118).

O “choque de civilizações” (culturas) é apresentado por linhas mais ou menos ténues. Defende o Huntington que quanto mais ténue a linha entre os grupos, menos conflituosa é a relação entre as mesmas.

**Figura 4 - Relações Intercivilizacionais segundo Samuel Huntington**



Fonte: Negri & Hardt (2002: 50,54)

Esta ideia leva-nos a migrar para outro conceito: o conceito de campo global de Robertson. Este define-o como a interconexão de elementos que devem ser observados para que se faça uma análise sobre a globalização. No que diz respeito ao entendimento de globalização Robertson (1992: 8) refere que

enquanto conceito, a globalização refere-se tanto à compressão do mundo como à intensificação da percepção do mundo como um todo... estes dois aspectos concretizam a interdependência global e a percepção do todo global no século XX (nossa tradução).

Robertson rejeita a ideia que a sociedade mundial seja constituída enquanto resultado de um único processo, como por exemplo o “imperialismo” ou “ocidentalização”. Refere que a globalização iniciada no século XV antecipava o advento da modernidade e que a sua difusão ocorreu em função da inter-relação global.

Robertson (1999) rebate, assim, concepções teóricas que dão primazia à dimensão económica desse processo e que também sugerem uma uniformização global das culturas, cuja principal característica seria o predomínio de determinadas regiões perante outras.

Além de fixar o carácter multifacetado da globalização em detrimento de um viés economicista, o autor sustenta que as realidades locais estariam, na verdade, sendo preservadas ou mesmo fortalecidas nessa dinâmica, expresso na proposição de “glocalização”.

Assiste-se à defesa da ideia de que o mundo se encontra face a duas situações que se antagonizam pois por um lado assiste-se à compressão do mundo e por outro assiste-se à intensificação da sua percepção.

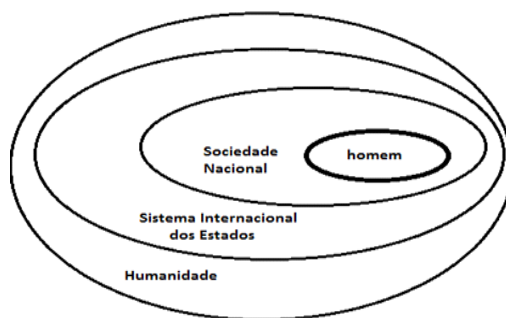
Robertson cria quatro pilares para formular o campo global: homem, Sociedade Nacional, Sistema Internacional de Estados e a Humanidade. O homem

(indivíduo) pertence a uma sociedade nacional encerrada noutras sociedades e, portanto, o seu aperfeiçoamento efetua-se em confrontação e apreensão do que subsiste alheio ao seu grupo, da sua sociedade.

A Sociedade Nacional estabelece um elo, de vigilância e controlo, com indivíduos e insinua-se numa comunidade de outros Estados-nação (Sistema Internacional de Estados). Assim, objetam direitos individuais a direitos da Humanidade. Por sua vez, o Sistema Internacional de Estados, encontra-se delicadamente entre as Sociedades Nacionais e a Humanidade. Designa padrões de comportamento individuais e transmite conhecimento sobre as aspirações da Humanidade. Por último, a Humanidade confina o campo global, definindo-se em termos individuais ligados às normas sobre cidadania ao nível das Sociedades Nacionais, e cuja legitimidade e reforço são realizadas pelo Sistema Internacional de Estados. (Marques, 2006).

Para Robertson (1992) este processo de globalização é um processo pré-modernista e pré-capitalista. A globalização, com a sua própria lógica influencia estes processos que se desenvolvem de forma autónoma da sociedade nacional.

**Figura 5- Campo Global**



Fonte: Robertson (1992): 25-32

O campo global, assente nas sociedades nacionais, na sociedade internacional, no indivíduo (EU) e na Humanidade é atravessada pela relativização da cidadania e das referências sociais, focos de tensão, e que compõem a problemática da globalização.

Enquanto realidade social, económica e política a glocalização não acaba como o local antes pelo contrário cria uma dialética enquanto processo assente na interação do global e do local.



Esta dialética induz-nos a fazer análise binárias contrapondo global e local, universal e particular, como se de lados contrastantes e contrários se tratassem. Contudo, parece-nos um erro pensar que a globalização destrói a ideia do local já que, pelo contrário, convoca uma intensa conexão entre ambos e, tal como sustenta Robertson, o local e o global, não se excluem mutuamente porque, de facto, o local deve ser entendido como um aspeto do global.

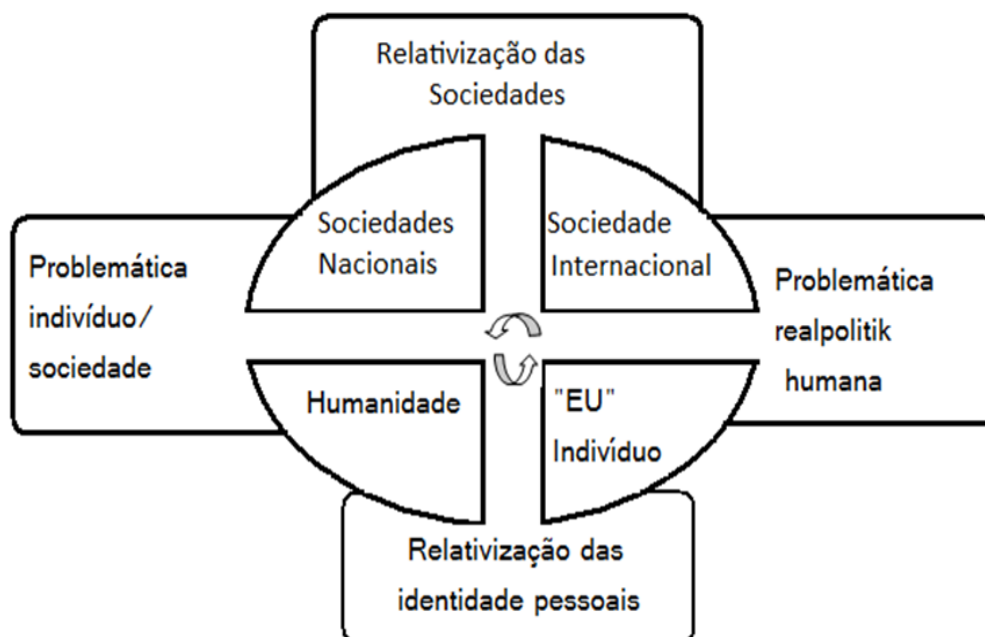
A complexa dialética local-global tem vindo a criar discussões relativas aos fenómenos sociais e culturais. Os espaços dedicados à cultura visual, por exemplo, tornaram-se instrumentos e símbolos do marketing cultural.

O conceito glocalismo tem vindo a ser usado como descritivo do funcionamento da relocalização das tendências globais na interação com o contexto global.

A síntese entre globalismos e localismos dependem de como sociedades e culturas locais se identificam no sistema mundial. Assim, relativamente às formas de globalização, e acompanhando a teoria de B.S. Santos (1997a: 110) poderemos dizer que existe um *globalismo localizado* e um *localismo globalizado*. Globalismo localizado será o processo de reestruturação de práticas locais, por imperativo de práticas globais, de modo a poderem responder a esses imperativos. Já o localismo globalizado diz respeito ao fenómeno de transformação de práticas locais em globais.

Robertson (1992) chama a atenção para quatro campos de referência (sociedades nacionais, indivíduos (self), sistema mundial e humanidade) necessários para o entendimento do binário indivíduo/sociedade e as transformações que têm vindo a sofrer com a globalização. O campo global deve ser entendido como complexo e variável. Apesar de sofrerem influências e influenciarem-se mutuamente, têm um certo grau de autonomia. Embora a estrutura do campo global privilegie a dimensão cultural, não afasta os aspetos económicos e políticos que contribuem para lhe dar forma; a representação proposta pelo campo global enfatiza processos diferentes de *relativização*.

**Figura 6 - Problematização da Globalização**



Fonte: Adaptado de Robertson (1992: 27)

Seja como for a globalização é portadora de uma visão de mundo, funciona como referência ideológica. Diariamente somos alvejados por ideias e valores que procuram justificar e legitimar os processos e as políticas globais, por mais destrutivas e excludentes que elas sejam.

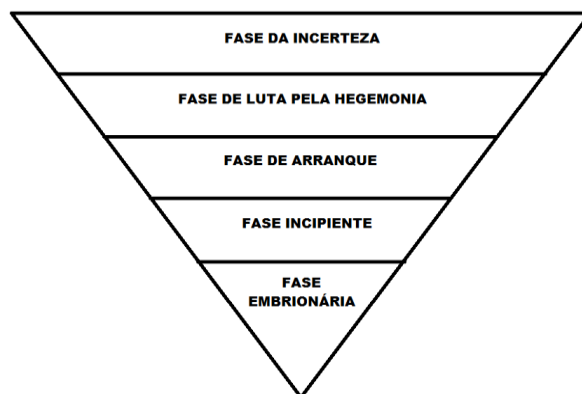
Robertson recusa compreender a globalização através da expansão da modernidade e esquematiza a sua história em cinco fases.

É na fase embrionária que o homem dá os primeiros passos no sentido de pensar a Humanidade. É nesta fase que o sistema medieval inicia o seu caminho de desacreditação. O autor confina-a à Europa do início do século XV até meados do século XVIII. A fase incipiente (até cerca de 1870) corresponde ao amadurecimento do conceito de cidadania e da discussão do conceito de Estado-nação.

É nesta fase que o conceito de Relações Internacionais se cristaliza e se verifica um aumento da diplomacia formal entre os Estados. A fase do arranque é vivenciada até à década de 1920, e expressa a expansão da sociedade mundial e o desenvolvimento das técnicas de comunicação. Nesta época vivem-se os horrores da primeira guerra mundial e, simultaneamente, um fluxo migratório internacional. Por último, e diria a mais relevante, a fase de Incerteza, durante o

final da década de 1960 até o presente período e convergindo num sistema internacional padronizado e na desagregação da “nação” do “Estado”.

**Figura 7 - História da Globalização**



Fonte: Baseado em Robertson (1992: 58-60)

Na fase da incerteza a tematização política dos valores pós-materialistas e da linguagem sobre direitos, desenvolvimento das instituições internacionais e do reconhecimento dos sujeitos jurídicos internacionais, a complexificação do multiculturalismo, cristalização da sociedade civil e da cidadania mundial.

O aspeto subjetivo da percepção do fenómeno da globalização torna-se, ele próprio, redefinidor da sua lógica e torna-se, enquanto realidade social, numa interconexão e numa dinâmica de intensificação de uma tomada de consciência do mundo com um todo. Seguindo esta lógica, os pilares definidores das identidades culturais individuais e coletivas levam à necessidade de se abandonar entendimentos sobre as realidades nacionais culturalmente unas.

Relativamente à periodização da globalização, o autor inicia pela dissolução do feudalismo, caminhando pela afirmação dos Estados-Nacionais, pela bipolarização do mundo com a hegemonia das duas grandes potências EUA *versus* URSS e culmina com a fase da incerteza.

Cada uma dessas fases centra-se em quatro pontos centrais: (a) Estados-Nação, (b) indivíduos, (c) sistema de relações internacionais, (d) humanidade como realidade cada vez mais concreta e não apenas como ideia puramente



filosófica ou teológica. É, portanto, crucial se ver que em fases sucessivas da globalização moderna cada um daqueles pontos cruciais, como os assim chamei, tornaram-se cada vez mais concretos como também mais complexas as relações entre eles (Robertson, 1999: 151-153).

Optamos por representar as fases propostas por Robertson numa pirâmide invertida pois entendemos que à medida que estas fases se sucedem, o fenómeno vai-se cristalizando e alastrando, criando a dependência política e económica dos Estados e, simultaneamente, abrindo espaço para a interação entre o local e o global – Glocalização (Ibidem).

A hegemonia do pensamento económico neoliberal, mais do que explicar processos, foi capaz de quebrar resistências e criar um clima cultural favorável para os negócios, mesmo à custa de empregos e direitos. O *Homo Economicus* foi apresentado como ideal.

Deixou-se de explicar o processo, e a palavra "globalização" transformou-se numa varinha mágica, causa e explicação para tudo. A ideia de que o livre mercado é uma ideia que, por si só, se impõe é uma falsidade, pois não existe nenhum mercado que não esteja sob a tutela política. Livre mercado e mercado mundial são, pois, parte integrante do sistema de poder mundial, criado por instituições globais.

O que se tem vindo a observar é que a própria ONU, que deveria agir como uma organização multilateral, democrática e isenta, está dominada pela lógica mercantil e pelo poder político. Os bens comuns e os direitos humanos deixam de ser o objetivo primordial das sociedades, e tornam-se apenas uma consequência natural, da maior ou menor saúde económica, dos mercados e das empresas. É um pensamento focado na lógica de acumulação de lucros dos conglomerados empresariais poderosos.

A globalização carrega uma visão economicista e reducionista da realidade humana. Porém, dizer que não é portadora de valores seria cometer um erro em nossa estratégia de combate.

O neoliberalismo, apesar das suas nuances, tem princípios comuns ao liberalismo<sup>20</sup>. Contudo, como escola que tem a sua filosofia, brota de uma

---

<sup>20</sup> O liberalismo justifica a racionalidade do livre mercado, base do capitalismo. Na prática, justifica a lei do mais forte e mais competitivo. Na sua sombra são camufladas as ideias de autonomia do Estado sobre a economia e sociedade dissimulando a sua natureza política, essencialmente de relações de poder.

restauração das velhas ideias do individualismo como valor central nas relações humanas sem que se negue a individualidade naquilo que cada um tem de único. Reafirmam o primado da economia e os excluídos que gera não entram nas contas da racionalidade.

O discurso da globalização varia conforme se refere à hipotética unificação do mundo, ou se refere à representação pelas políticas neoliberais, executadas por agentes e instituições gestoras do capitalismo dominante.

A globalização económica não pode ser vista apenas como um desfecho automático do desenvolvimento económico, mas também como consequência de: políticas de governos e instituições internacionais; fácil acesso aos mercados de capitais, bens e serviços; desregulação do mercado de trabalho; supressão dos impedimentos legais à *livre empresa*; investidores internacionais.

A independência económica dos governos é restringida pelo mercado de capitais que agasta a hipótese de manusear taxas - de câmbio, de juros, ou de recorrer a financiamentos. Em consequência é defensável que a globalização estende os seus braços legitimadores da preeminência do capital financeiro, fundamentalmente o especulativo.

A flexibilização do trabalho, a fluidez da gestão dos meios de produção representa o lado obscuro da globalização neoliberal. Este lado amplifica a impunidade dos detentores do capital, aumenta a sua riqueza e consequentemente as desigualdades.

As teorias da globalização transformaram-se em forma de pensamentos difusos, interiorizadas no senso comum, cujo propósito é o de interpretar os acontecimentos relativos ao campo do desenvolvimento, da economia mundial, dos cenários sociais e das influências culturais e políticas. Dentro do conjunto de propostas teóricas sobressaem as de cunho económico que se relacionam com os sistemas de comunicação e com a mobilidade dos recursos financeiros e comerciais.

### **1.3 Palco para um fenómeno com atuações plurais: a modernidade**

A comunidade científica tem olhado para a Globalização, alcunhando-a, teorizando-a e tentando caracterizar o palco para o seu desenrolar, encenando

atos de vozes dissonantes. Este palco, cujos atores principais são as sociedades, vai-se alterando. São estas alterações que dão voz aos autores que pretendem a sua encarceração em alcunhas como, por exemplo, a modernidade ou quem a substitui: pós-modernidade, pós-modernismo, sociedade pós-industrial (Giddens, 1991), modernidade reflexiva (Giddens, Beck e Lash, 1997), modernidade tardia (Giddens, 2002), hipernmodernidade (Lipovetsky, 2004), modernidade líquida (Bauman, 2001).

Habermas (1984) ao falar deste palco apelida-o de modernidade e caracteriza-o como sendo um palco de racionalidade e sistematicidade do conhecimento, da capacidade de o indivíduo dominar e controlar a natureza. Acredita no progresso e na evolução do conhecimento tecnológico. Por sua vez, em Max Weber encontramos a defesa do advento da modernidade como um processo crescente de racionalização intelectualista, ligado ao desenvolvimento científico, enfatizando o sujeito, na perspectiva de uma subjetividade universalmente válida, uma razão prática (transcendental) e válida para todos os campos do conhecimento.

A relevância do confinamento temporal e espacial nesta ordem afirmada com o Iluminismo levou Marshall Berman a defender que a Modernidade é uma experiência do *eu e dos outros, das possibilidades e perigos da vida*, e, também, *do espaço e do tempo* (Harvey, 2008: 21).

B.S. Santos (1999: 34), utiliza o Contrato Social de Hobbes para criar a *“metáfora fundadora da modernidade ocidental”*. Esta metáfora, defende o autor, apresenta regras de inclusão e exclusão, de direitos e deveres, alicerçados em três pressuposições meta-contratuais “racionalmente” elaborados: “um regime geral de valores, um sistema comum de medidas, e um espaço e tempo privilegiados”.

A ideia de espaço e tempo, ainda para este autor, é neutra e linear, e baseia-se na ideia que a modernidade mede o progresso, o salário, o dinheiro, as mercadorias e o trabalho, tornando os riscos e danos mensuráveis. Elencada no útil, épico (grandioso, heroico) parece, no entanto, não ter conseguido a busca constante pelo novo, contudo, aparenta não ter solucionado os problemas da humanidade.

Habermas (1984), associa o nascimento de uma consciência temporal à origem da modernidade. Assinala que esta consciência é caracterizada pela discussão entre o moderno e o antigo e concebe uma ideia histórica processual da vida, que perspectiva um futuro imprevisível. Fala da *modernidade* como *um projeto inacabado*, onde os indivíduos precisam de aprender com os avanços e recuos que caracterizam o projeto.



Habermas refere a concepção de Weber da modernidade - o mundo racionalizado da economia capitalista, das esferas de valor, do Estado burocrático moderno, da arte, da moral e da ciência. Já Anthony Giddens nota que a modernidade “[...] refere-se a estilo, costume de vida ou organização social que emergiram na Europa a partir do século XVII, e que ulteriormente se tornaram mais ou menos mundiais em sua influência”. (Giddens, 1991: 11).

A modernidade é dona de uma grande ambivalência em constante revisão, conforme nota Rocha-Cunha, porém continuando a aparecer como um óbice

(...) no plano da teoria política das relações internacionais, bem como no plano prático da organização social, como se a racionalização política típica da secularização do Ocidente constituísse, a um tempo, uma alavanca essencial para o atual processo de globalização tecno-económica e uma dificuldade magna para os desejos impalpáveis e intangíveis dos povos (Rocha-Cunha, 2015: 14).

É assim que face aos contrastes existentes dos princípios da modernidade, se discute se este paradigma se mantém ou, se pelo contrário, se vive num novo ou reinventado paradigma. Não existindo barreiras para os pensamentos, estas classificações são delimitadas por fronteiras ténues, misturando-se e criando zonas difusas. Porém, podemos afirmar que no pós-modernismo existe uma nova ideia de liberdade, efémera, inconstante: é a *modernidade líquida* de Bauman<sup>21</sup> que contrasta com a anterior “ordem, certeza e harmonia” (Bauman, 2007: 22).

Foi a modernidade quem veio trazer visibilidade e credibilidade ao homem, colocando de lado o transcendentalismo. As transformações vividas no século XVII ofertaram ao homem, anteriormente frágil de recursos e conhecimentos, um papel secundário. Porém, a travessia do homem nesse palco rompeu com as certezas dos papéis. As certezas deram lugar às incertezas e a liberdade ganhou configurações económicas, culturais e políticas.

Este palco transforma-se: de terra firme passa a areias movediças. Se a modernidade indicava um rumo sem erro ao progresso, a pós-modernidade traz a incerteza e o vazio onde a partida é certa, mas o caminho carregado de aventuras

---

<sup>21</sup> Bauman faz uma distinção entre períodos da modernidade e da pós-modernidade (1998; 1999); ou como tem preferido chamar em seus últimos trabalhos: modernidade sólida e modernidade líquida (2001; 2004; 2006).

desvirtuam os itinerários, apesar de densos no centro e esfumados nas laterais, que permitem zonas mestiças<sup>7</sup>, coexistindo aqui e ali, não se verificando um rompimento claro e estanque entre eles. A modernidade transformou-se em algo diferente, com novas denominações, como pós-modernidade, para exprimir o momento. B. S. Santos (2008: 16) porém discute este termo e entende que a designação pós-moderno é *inadequada*, pois define negativamente o paradigma e pressupõe uma sequência temporal.

Este debate refere-se à relação do fenómeno com as dinâmicas sociais e seus efeitos. As linhas de argumentação mais frequentes são as que versam pela dialética entre totalidades *versus* fragmentação.

A crise do socialismo nos anos 50, no contexto da guerra fria, levou ao desenvolvimento da ideologia capitalista neoliberal intensificando-se o processo de globalização de carácter hegemónico. Porém, desvirtuados os ideais da globalização esta transformou-se no que Chesnais (1996) chama de *mundialização do capital*.

Carateriza-se pela sustentação do movimento de configuração dos mercados mundiais, governados por oligopólios, revelando claramente que as suas intenções, puramente económicas, não poderiam levar a outro resultado que não o do incremento das diferenças sociais, económicas e culturais dos Povos.

A cultura, pela sua inerência a cada indivíduo, é elemento e elo central das relações económicas e políticas, entre os atores governamentais e empresariais. Com o acirramento das diferenças socioculturais a globalização torna-se um processo de crescente centralização e de eclosão de particularismos Robertson (1992).

Indo mais longe que Ianni e Chesnais, Robertson defende que a análise das dinâmicas sociais varia em função dos ângulos pelos quais são vistas. Se adotarmos a visão capitalista percebemos as dinâmicas sociais repousadas em aspetos políticos e económicos, mas também as podemos ver como processos culturais que utilizam como fio condutor a ideia de totalidade social.

Victor Marques dos Santos (2002) refere-se a um fenómeno “multifacetado que (...) anuncia o fim do sistema nacional enquanto núcleo central de atividades e estratégias humanas organizadas” (p. 26).

Para este autor, vivemos num sistema mundial de transição que exige uma *teoria crítica* que englobe todos os processos de globalização, em vez de a analisarmos de modo segmentado e redutor.

O processo globalizador, de acordo com esta visão, teria como consequências a polarização social, a segregação espacial, a imposição de símbolos e de significados e a erosão das culturas, que mais à frente retomaremos.

A vida moderna corresponde à rutura de um modo de vida assente em tradições e costumes. A partir do século XIX, até aos nossos dias, assiste-se a um aumento de ameaças, inseguranças e conflitos. O carácter ambivalente da modernidade impõe ao homem um ritmo vertiginoso, que a instantaneidade das comunicações permite e fomenta, mas sem que se verifique o desenvolvimento previsto pelos ideais da globalização.

Não é nossa intenção analisar os palcos em que discorre a globalização: se na modernidade ou no palco do pós-modernismo, *pós-modernismo celebratório* (B.S. Santos, 2008), *trans-modernidade* (Dussel, 2005), *modernidade tardia* (Giddens, 1994), ou qualquer outro designado por outros epítetos. Porém, não resta dúvida que o palco atual é fluído instável, incerto e nebuloso. Os cenários sucedem-se a uma velocidade tal que o agora é passado e o futuro não se vislumbra.

A atmosfera social é marcada pela incerteza e pela nebulosidade, e precisa ser organizada para que o hoje não seja passado e se encontre expirado logo ao acontecer.

Neste palco as relações humanas e as identidades são incrustadas de incertezas e pela vontade do que é do outro, numa ambição desmedida e cega, entre os quais se situam os homens escolhidos para governar.

Neste sentido, Rocha-Cunha (2017: 60) escora-se no pensamento de Hume que sustenta que apesar das diferenças entre indivíduos e nações é imprescindível que se assistam mutuamente para que o egoísmo e a paixão de cada um possa ser dirimida.

As ligações estabelecem-se num jogo de conquista de “seguidores/admiradores”, sem que, no entanto, crie amarras, onde os caminhos não estão traçados para a humanidade. De tal modo é frenética a mudança dos cenários que o palco se confunde e, portanto, torna-se difícil determinar qual o palco atual.

O momento atual requer uma atitude reflexiva, sobre quem fomos e o que seremos, para se definir que palco se quer, não para fenómenos, mas sim para a Humanidade. O cenário pode ir mudando em função da representação e da peça, mas é imprescindível que os atores saibam que pisam um palco firme, que os suporta e ampara.



A velocidade com que vivemos faz-nos, como nota Saramago (2015) num dos personagens de Ensaio sobre a cegueira: “(...) cegos, Cegos que veem, Cegos que, vendo, não veem.”

## 1.4 Esboço do conceito de ideologia

A afirmação de Aristóteles “O homem é um ser social por natureza” tem vindo a revelar-se evidente. Esta natural sociabilidade instiga-o a pensar e a organizar as relações sociais que encontram na globalização um parceiro coadjuvante.

A necessidade de pensar as relações sociais foi relevante para o surgimento do conceito de ideologia, lato senso. Porém o conceito de ideologia tem vindo a mostrar-se controverso.

Quando empregamos o termo ideologia, quer seja na análise social e política, ou na conversação do dia a dia, nós empregamos um conceito que tem uma história longa e complicada. Parte dos motivos de este conceito ser tão ambíguo hoje, de ter tantas aceções e nuances diferentes, deve-se ao facto de este conceito ter percorrido um caminho longo e sinuoso desde que foi introduzido nas línguas europeias, há dois séculos atrás: a multiplicidade de significados que ele tem hoje é um produto de seu itinerário histórico (Thompson, 2011: 13).

Bacon (1620: secções 38-44) desenvolve uma concepção, que pode ser precedente do pensamento atual, baseada na sua teoria sobre as dificuldades criadas pelas quatro classes

de ídolos<sup>22</sup> (os da caverna, da tribo, da praça e do teatro) no alcance da verdade.

Ainda, em termos históricos, a teoria da ideologia pode ser encontrada como base do pensamento em filósofos como Platão, Descartes, Kant e Hegel. Para Platão, a ideia era algo imutável, intrínseco ao pensamento. Já Descartes fala de ideia como base da possibilidade de conhecer enquanto Kant defende que a ideia é

---

<sup>22</sup> Os ídolos da caverna representam o carácter dos indivíduos, os da tribo as paixões individuais, os da praça, representam as relações humanas baseadas na linguagem e os do teatro representam a transmissão das tradições.

tão-somente o objeto de pensamento da Razão sendo que para este autor pensar e conhecer não são sinónimos.

A ideia, segundo Kant, não conhece, apenas pensa que conhece. Já para a Hegel a ideia é infinita. Ele, tal como Platão, parte da ideia para compreender o mundo e as coisas do mundo (Marcondes, 2007). Porém, na sua origem encontra fundamento no iluminismo francês, mais precisamente na figura de Antoine Louis Claude Destutt, popularmente conhecido como Destutt de Tracy (1754-1836), na obra intitulada *Eléments d'Ideologie* (Chauí, 1983: 10).

Tracy associa o conceito de ideologia à análise sistemática de ideias e sensações. A concepção de Tracy é a relação do corpo físico, real e o mundo que o rodeia. Os conhecimentos adquiridos por meio da convivência social, organizados em ideias, seriam compostos por percepções da realidade física. O resultado deste desenvolvimento das ideias tinha como objetivo compreender o homem. (Konder, 2002: 21).

Esta concepção foi posteriormente muito criticada por Bonaparte que veio impor, como refere Konder (op.cit.: 10, 11), uma campanha anti ideólogos

todas as desgraças que afligem nossa bela França devem ser atribuídas à ideologia, essa tenebrosa metafísica que, buscando com sutilezas as causas primeiras, quer fundar sobre suas bases a legislação dos povos, em vez de adaptar as leis ao conhecimento e do coração humano e às lições da história.

Bonaparte, no discurso ao conselho de Estado em 1812, promove um novo sentido tanto à ideologia como a ideólogo. Os ideólogos materialistas e anti metafísicos ganham o rótulo de ignorantes “do realismo político que articula as leis com o sentimento humano e com a história” (Konder, idem). De acordo com Chauí (1983:12) este sentido pejorativo é generalizado por Bonaparte. Contudo errou ao dirigi-lo do mesmo modo a ideólogos franceses e alemães. Se a sua visão se adequa aos franceses, não acontece o mesmo com alemães.

Redefinindo-se e acompanhando a evolução histórica do conhecimento, o positivismo de August Comte trouxe uma visão dualista de ideologia. Por um lado, aponta a ideologia como sendo o resultado das relações entre o corpo humano e o meio ambiente; por outro, a ideologia, seriam as concepções gerais e as ideias elaboradas pelos pensadores da época.

Durkeim, por sua vez, refere que a ideologia, e a análise da sociedade precisam de respeitar os fundamentos da objetividade científica: “a da separação entre sujeito do conhecimento e objeto do conhecimento, separação que garante a objectividade porque garante a neutralidade do cientista” (Chauí, 1983: 12). Considera os factos sociais como meras coisas e pretende explicá-los utilizando o mesmo processo de um especialista das ciências da natureza. Em Durkeim encontramos um positivismo persistente, mas também, como diz Raymond Aron (1999: 348) “a ideia que a sociedade é o lar do ideal”.

Numa definição singela poderíamos dizer que ideologia representa o conjunto de ideias de um sujeito. Se pretendemos alargar um pouco mais o seu significado poderemos defender que é o sinónimo de uma satisfação dos interesses individuais pela ação do sujeito junto aos restantes membros do grupo social.

Ao fazermos este “alargamento” do sentido de ideologia rapidamente nos apercebemos de que poderá provocar um profundo conflito de classes e logicamente de interesses. A existência desse conflito de interesses redonda na classificação de ideologia como instrumento para alcançar o poder, seja ele político, económico ou social.

As teses Marxistas dão conta que as ideias podem ser vistas como sendo o conjunto de valores criados pelos homens, consoante as suas condições materiais. Para Marx esses valores, no entanto, não pretendem explicar a realidade, mas sim a manutenção do *status*. Desta teoria emerge a noção de ideologia. Para Marx, a ideologia é o modo de fantasiar as contradições sociais e ideólogo, o que opõe ideais à realidade. Também para Engels, a ideologia é o processo que, com uma *consciência falseada* o indivíduo realiza (Marx & Engles, 2001).

Discordando de Hegel, sobretudo no que se refere ao Estado e ao modo como se relaciona com a sociedade, Marx estabelece uma cisão com o “formalismo” hegeliano. Hegel concebe o Estado como o lugar onde a família e a sociedade civil encontram a sua realização. O Estado seria a concretização da liberdade pois entre Estado, Família e sociedade civil existe uma simbiose: universalismo (Estado) e Particularismo (Indivíduos).

O Estado, para Hegel, ganha força, poder nesta unidade. Marx discute esta ideia de Hegel defendendo que os interesses particulares das famílias e os interesses gerais da sociedade civil dão origem a interesses (necessidades) externos. Estes interesses externos devem ceder frente aos interesses do Estado (Marx, 1989: 28).



Marx afirma que Hegel, ao falar na relação entre a família e a sociedade civil, as assume como dependentes do Estado no que se refere à relação lógica das esferas do direito privado com o Estado, e não às relações fáticas. Aponta a primazia temporal da família e da sociedade civil face ao Estado e para as suas relações autónomas como esferas particulares. Refere que Hegel cria a expressão necessidades externas apenas para conseguir uma ligação aparente entre o Estado, família e sociedade civil.

A rutura de Marx surge quando concebe o Estado como construção dos homens alienados, por intermédio das suas ações concretas. A ideologia em Marx vincula-se à alienação, conjunto elaborado de proposições, que se propõem conjugar os interesses das classes mais poderosas com os interesses coletivos imprimindo uma hegemonia dessas classes poderosas – o materialismo dialético. Deste modo, o uso da força, na manutenção da ordem, não dever ser explícita.

Neste jogo dissimulado a ideologia ganha importância tornando-se um instrumento na manutenção do *status* e na “estabilização” da sociedade. Sinónimo de ilusão e falsa consciência a ideologia aparece em Marx como uma conceção idealista onde existe uma inversão da realidade. Refere-se à ideologia como sendo sinónimo de ilusão, falsa consciência.

A ideologia é uma conceção idealista. Karl Marx é preponderante na construção do conceito e na sua utilização. O termo *ideologia* tornou-se de utilização corrente nas ciências humanas atuais e é entendido como o conjunto de ideias que originam um parecer dissimulado da realidade (poder de um grupo sobre o outro).

Thompson (2011: 62), revela que “depois de Marx, o conceito de ideologia assumiu um papel importante, tanto dentro do marxismo, quanto dentro das disciplinas que emergiam das ciências sociais” embora, o conceito de ideologia, nos autores posteriores a Marx, propende a deixar o sentido negativo e “é neutralizado” de várias maneiras – mesmo que, na esfera do discurso social quotidiano, o termo “ideologia” continue a carregar um sentido negativo, pejorativo até. Neste sentido, torna-se o conceito “bipolar”<sup>23</sup>:

### Quadro 3 – Ideologia: Conceito bipolar

Fraco	Forte
-------	-------

---

<sup>23</sup> Note-se que o sentido de bipolar aqui utilizado se refere ao facto do conceito de ideologia ser visto de duas formas/polos: um neutro e outro negativo.

<ul style="list-style-type: none"><li>•Conjunto de ideias e valores</li><li>•Orienta comportamentos coletivos relativos à Ordem Pública</li><li>•Conceito neutro</li></ul>	<ul style="list-style-type: none"><li>•Distorção no conhecimento</li><li>•Conceito negativo, crítico</li></ul>
Vertente: Teorias Não Marxistas	Vertente: Teorias Marxistas

Fonte: Conforme Stoppino cit.por Konder (2002)

Lenin utilizando as ideias de Marx, traz um sentido diferente para ideologia. Para ele, a ideologia é a concepção da realidade social ou política, mas que está adstrita aos interesses particulares de determinadas classes sociais, dividida em dois grupos: a ideologia burguesa e a ideologia proletária (Löwy, 1985: 12).

Mannheim, que sofreu influência dos pensamentos de Kant, Marx e Weber, vivenciou a Primeira Guerra Mundial (1914-1918) e a ascensão do Nazismo alemão na década de 1920, entende o enfraquecimento da supremacia da razão e da harmonia social resultado do primeiro acontecimento histórico e a intolerância e irracionalidade resultado do segundo. Estes acontecimentos refletem-se na obra do autor.

Na obra *Ideologia e Utopia* (1972), Mannheim apresenta a ideologia dividida em dois grupos: a ideologia particular e a ideologia total. A ideologia total é um sistema de símbolos que está na estrutura social de uma época e/ou de um grupo. Reforça que ao contrário do pensamento marxista, todos os grupos são portadores de suas próprias ideologias, mas existem ideologias que se sobrepõem a outras, não sendo essa sobreposição definitiva dentro do processo dialético histórico.

Sendo uma totalidade, o sistema de pensamento é integrado sistematicamente, e não é um mero ajuntamento causal de experiências fragmentárias dos membros isolados de um grupo. Segue-se, assim, que somente se pode considerar o indivíduo como portador de uma ideologia, na medida em que lidamos com aquela concepção de ideologia que, por definição, se prende mais aos conteúdos isolados do que à estrutura global de pensamento, encobrindo modos falsos de pensamento e expondo mentiras (Mannheim, 1972: 84-5).

Os dois grupos de ideologia pretendem justificar a ordem social e distinguem-se pela identificação do outro como indivíduo – ideologia particular, ou como grupo – ideologia total. Consequentemente, a ideologia particular encerra um caráter psicológico e seria a forma de desacreditar apenas “uma parte dos enunciados do opositor” (Mannheim, 1972: 82). Fica, pois, manifesta a presença de uma psicologia de interesses, uma vez que o conhecimento do outro é excluído.

Na obra citada, o autor referido, procura fazer uma distinção entre ideologia e utopia. Ideologia seria o conjunto de representações que pretendem estabilizar ou legitimar uma ordem estabelecida. Já utopia, seriam as representações que pretendem elevar-se a uma realidade inexistente.

**Quadro 4 - Ideologias em Mannheim**

	<i>Ideologia Particular</i>	<i>Ideologia Total</i>
<b>Onde atua</b>	Psicológico	Supra-indivíduo
<b>Como se manifesta</b>	Enunciado	Numa época ou grupo
<b>Interveniente</b>	Indivíduo	Sistemas simbólicos
<b>Objetivo</b>	Perceber as ilusões dos enunciados	Reconstruir o pensamento de um grupo social
<b>Concretização</b>	Em enunciados ilusórios	A irresponsabilização atinge todo o grupo

Fonte: baseado em Mannheim (1972)

Outro autor que se debruçou sobre os pensamentos de Marx e dos Marxistas, sobretudo sobre a teoria do Estado e o papel da estrutura ideológica no modo de produção capitalista, foi o filósofo Francês, nascido em 1918 na Argélia, Louis Althusser.

Contrário ao pensamento de Marx e Lenin, Althusser, não vê o Estado como um mecanismo repressivo. Ele defende que ao pensarmos no Estado o devemos fazer em dois sentidos: o Estado centralizado e que utiliza os seus mecanismos repressivos como força motriz, e por outro lado o Estado que utiliza mecanismos ideológicos, autónomos (Althusser, 2003).



Para este autor, a ideologia é o aglutinador da sociedade norteando as relações sociais entre os indivíduos, sendo imutável em toda a história (contrariamente ao que defendia Marx nas suas perspectivas).

A Ideologia representa uma *relação imaginária* entre a vida concreta e os indivíduos e nesse sentido Althusser (op. cit.) vê a ideologia como tendo uma existência material pois existe nos aparelhos e nas suas práticas. Defende três níveis das formações sociais: o económico, o político e o ideológico, são analisados segundo uma estrutura material concreta, independente da subjetividade dos seus indivíduos e da sua configuração histórica.

No nível económico os indivíduos fazem parte de uma estrutura que os coloca frente a relações de produção; no nível político a estrutura coloca-os frente a relações de classe; e no nível ideológico os indivíduos ficam frente a relações simbólicas em que voluntária ou involuntariamente participam num conjunto de representações do mundo, da natureza e da ordem social.

As ideologias são então concepções do mundo que penetram na vida dos sujeitos, aportando-lhes horizontes simbólicos capazes de os fazer perceber o mundo, regular suas condutas morais e seus comportamentos.

Por sua vez, o cientista político e filósofo Italiano Gramsci, cujo trabalho foi influenciado pelo materialismo dialético e pelo idealismo, articula a ideologia com outros conceitos importantes como Estado e hegemonia.

Gramsci (1978) defende que a ideologia é mais que um conjunto amorfo de ideias. Para ele a ideologia tem representação material em todos os aspetos da vida social e não somente no plano económico, formada por *ideologias orgânicas*. A vida real é percebida por um sujeito coletivo. O autor teoriza ideologia em dois domínios: o filosófico e senso comum.

O papel das “ideologias orgânicas” é imiscuir-se no terreno do senso comum. O senso comum é a construção da ideologia popular (concepção instintiva do mundo), que abarca carateres de pensamento preliminar os quais se solidificam no quotidiano. Estas percepções (ideologias orgânicas) são articuladas para mobilizar as classes sociais. Assim sendo, Gramsci, concebe a ideologia no plano das ideias e amplia o conceito marxista na medida que a arte, a literatura, a cultura, por exemplo, também, são espaços da vida, são o espaço onde os indivíduos se movimentam, onde adquirem consciência da sua posição.

Apesar do autor não abrir espaço à comparação entre ideologia e falsa consciência reconhece que, este tema, é contraditório pois é o espaço onde

podem ser ocultados ou esclarecidos os conflitos sociais. A Ideologia desempenha, pois, um papel importante na organização da sociedade, seja classe dominante, seja classe dominada embora possa direcionar intelectualmente os indivíduos.

A hegemonia, segundo Gramsci, faz com que as indicações fornecidas pelas formações ideológicas, não sejam o exercício da força, mas um esforço de coesão social numa luta de transformação da sociedade.

No âmbito da teoria crítica encontramos outro enfoque conceitual da ideologia. Segundo Thompson, autores da escola de Frankfurt, desde Horkheimer e Adorno a Habermas, procuraram considerar a comunicação de massa como fundamental para a percepção deste conceito. Contudo, afirma que o seu trabalho, embora provocativo, não apresenta “uma base satisfatória para repensar o conceito e análise na era dos meios de comunicação de massa”. (2011: 105)

Horkheimer, Adorno, Marcuse, Benjamin e Habermas discutem a centralidade da comunicação de massas nas sociedades modernas pela análise crítica que chamaram de “Indústria Cultural”. Este conceito é transversal a todos embora apresente peculiaridades e desdobramentos distintos entre eles.

Horkheimer & Adorno (1985) em *Dialética do esclarecimento*, esboçam o conceito de “indústria cultural”, através do qual ressaltam a capacidade da ideologia dominante de criar a perspectiva de uma “ilusão de harmonia” entre as pessoas; de criar formas de ideologia pela indústria cultural; e de repercutir o utilitarismo na linguagem. A “indústria cultural” procura substituir a “cultura de massa”, pois serve para satisfazer os interesses dos “donos” dos meios de comunicação de massa.

A expressão cultura de massa é apontada pelos seus defensores como uma cultura que emerge das massas. Esta visão é criticada e refere-se que a indústria cultural adapta os seus produtos e induz ao seu consumo às massas. Ela encerra características do mundo industrial moderno e transporta a ideologia dominante dando-lhe sentido. Neste sentido, pode ser considerada um anti-iluminismo pois em vez de libertar os homens do medo transformou-os em seus escravos, vítimas do seu engodo. A indústria cultural transformou-se num poderoso instrumento de “manipulação” das vontades das massas.

Por seu turno, Habermas (1987a) encara a ideologia pela observação da dicotomia trabalho e interação onde a razão comunicativa<sup>24</sup> tem uma grande

---

<sup>24</sup> Habermas entende “por ação comunicativa uma interação simbolicamente mediada” (Habermas, 1987a: 57).

importância. O trabalho acontece na relação sujeita/objeto, sendo instrumental e um saber empírico. A interação é a atividade comunicativa que se estabelece entre sujeitos por meio de símbolos. A razão comunicativa fica assim presa à linguagem e ao interesse comum dos sujeitos.

A ideologia é vista como implícita na consciência das massas despolitizadas e sendo utilizada como técnica e ciência para atender as necessidades particulares dos indivíduos dispensa o artifício da ilusão.

A ciência e ideologia andam de mãos dadas sendo que a ciência é a força produtiva e a ideologia o fundamento de legitimação (Habermas, 1987). O autor propõe um novo conceito de ideologia que pensava ser baseado na teoria da elucidação do fenómeno social que defendia que a coibição coletiva sofrida pelas sociedades em geral, e pelas sociedades capitalistas em particular, tinha como causa objetiva alcançar o controlo e domínio de uma determinada classe sobre todas as outras (Habermas, op. cit.: 6).

Com base neste pensamento pode-se defender a possibilidade de uma revolta de classes liderada pelos indivíduos injustiçados e oprimidos o que para o pensamento do autor significava uma visão simplista para a compreensão das estruturas sociais e dos processos de socialização. A ideia de Habermas é a de substituir o projeto marxista de uma revolução social a partir da luta de classes, por um projeto emancipador do género humano (ibidem: 69)

Para Habermas

A nova ideologia distingue-se das antigas pelo facto de separar os critérios de justificação da organização da convivência, portanto, das regulações normativas da interação em geral e, neste sentido, os despolitizar e, em vez disso, os vincular às funções de um suposto sistema de ação racional dirigida a fins (Habermas, op. cit.: 81).

A ideologia é, para o autor, um meio de comunicação transfigurado pelo poder, ou seja, um discurso que passou a ser meio de dominação e que pretende legitimar as relações de força. Assim, a deturpação da linguagem pela ideologia, coloca-se em lado oposto ao verdadeiro ato comunicativo do ponto de vista da possibilidade da existência de uma possibilidade de fala capaz de fornecer um modelo regulador para a avaliação crítica dessas práticas.



Assinala que toda a linguagem está voltada para a comunicação. O que limita essa convicção é a dominação social e ideológica que impede a comunicação irrestrita e a transforma numa forma política de vida. Desta feita, o que em Habermas se opõe à ideologia é a *crítica emancipatória*, ou seja, um paradigma de racionalidade constituído pelo desvio da linguagem da sua forma comunicativo pelos interesses que incidem sobre ela.

Eagleton (1997) defende que apesar do interesse que muitos autores demonstram pelo conceito nenhum ainda deu uma definição completa. O autor diz até que o mais indicado seria reunir-se numa grande teoria global todas as definições para assim se determinar o que deveria ser eliminado e o que deveria ser aproveitado.

No espaço das ciências, a ideologia, diferencia -se por aceções positivas, negativas ou neutras que, no entanto, não se anulam.

Conforme esclarece Eagleton (1997: 15):

A palavra “ideologia” é, por assim dizer, um texto, tecido com uma trama de diferentes fios conceituais; é traçado por divergentes histórias, e mais importante, provavelmente, do que forçar essas linhagens a reunir-se em alguma Grande Teoria Global é determinar o que há de valioso em cada uma delas e o que pode ser descartado.

Hall (1996), por sua vez, na sua discussão sobre ideologia afirma que esta pode representar

diferentes grupos e classes existindo realmente nas práticas sociais e nos signos como discurso. Ele compreende-a, pois, como um fenómeno discursivo que se funda na articulação de diferentes elementos.

As ideologias são:

as estruturas mentais – as linguagens, os conceitos, as categorias, as imagens do pensamento e os sistemas de representação - que diferentes classes e grupos sociais empregam para dar sentido, definir, decifrar e tornar inteligível o modo como a sociedade opera. (Hall, 1996: 26).

Poderíamos, então, conceber ideologia como um discurso que organiza uma dada representação da realidade, ainda que não seja reflexo de um grupo social nem sequer por eles produzidos, e que estabelece posições de poder com as demais posições, com outras representações da realidade, com outros discursos. O modo como o discurso é sustentado adquire sentido no que se refere à posição de quem o utiliza. Essa posição é, portanto, ideologia.

Os Estados e os seus múltiplos aparelhos ideológicos onde se incluem todas as formas de organização social (classes e grupos sociais, família, igreja, ...) configuram relações de poder por intermédio dos discursos que são formações ideológicas.

Falamos de discurso como ideologia quando dá sentido às ideias e estabelece relações de poder promovendo a sujeição do sujeito ideológico, que interioriza o discurso e fica com a ideia de concretização da sua própria vontade. A ideologia esconde-se no seu próprio interior e colabora na padronização das sociedades.

A história da ideologia encontra explicação nas transformações culturais associadas ao desenvolvimento das sociedades e pode ser sintetizada em função da aparição do capitalismo industrial e do declínio das crenças e práticas religiosas; a emergência de sistemas de crenças ou “ideologias” desmistificados que servem para mobilizar a ação política e o nascimento da “era das ideologias” que termina em movimentos revolucionários radicais (finais séc. XIX, início séc. XX).

Nos nossos dias, assistimos a uma acomodação dos interesses em conflito. Assistimos ao que alguns autores, como Shils (1958), Lipset (1959), Bell (1960), Aron (2010), afirmam o fim não só das ideologias, como da própria ideologia.

A tese do fim das ideologias (*end-of-ideology thesis*) despontou nos anos cinquenta na literatura norte-americana, alvitando a suposta decadência das doutrinas políticas revolucionárias nas sociedades industriais desenvolvidas, tanto na Europa Oriental como da Ocidental, nos pós segunda Guerra Mundial.

No entanto, o entendimento pós-modernista e pós-estruturalista anota, assim, o fim da ideologia, tido como um conceito já obsoleto porque se fundamenta na rejeição da noção de representação, que, ao recusar o modelo empírico de representação abandona a representação em geral; em segundo lugar, defende que a identificação da consciência como ideologia decai na contestada ideia de ‘verdade absoluta’; por fim refere-se a uma reformulação das relações entre

racionalidade, interesses e poder – em bases nietzschianas<sup>25</sup> – a partir da qual todo conceito de ideologia se torna pleonástico diante da atomização da concepção de poder para todas as áreas da vida.

Eagleton (1997) defende que a tese pós-moderna do fim da ideologia é uma reciclagem das teses anteriores. A distinção desta, relativamente à tese do pós-segunda guerra mundial, encontra-se no facto daquela se encontrar ferida pelas ideias nazistas e estalinistas, enquanto a atual não encerra nenhuma ideia de ordem política encontrando a sua base em argumentos metafísicos, vista como base teleológica e totalitária.

O conceito de ideologia não pode ser entendido como tendo uma definição única e absoluta pois entendemos que é composta por uma trama de diferentes pontos de vista e perspetivas. Se mapearmos o conceito do que até ao momento discutimos podemos identificar ideologia como o conjunto de ideias que caracterizam um grupo social, formas de pensamento motivadas por interesses sociais, ideias que ajudam a legitimar o poder político dominante, etc. Estas ideias podem ser agrupadas em grupos de representação de ideologia: a legitimação do poder, a visão do mundo, as representações vivenciadas e a falsa consciência.

Estes grupos não são, no entanto, grupos isolados que não se tocam. Pelo contrário, a ideologia é o elo que legitima o poder associado à falsa consciência e que dá ao indivíduo social a visão do mundo, que o poder pretende. Este processo não é mais do que o esconder dos conflitos sociais pela promoção do poder dominante de crenças e valores, que a ele sejam favoráveis. Este sistema é o que Eagleton (1997) denominou como “processo de mistificação”.

Olhamos para esta metamorfose como um sistema porque a ideologia não se encontra descentrada, nem é formada por um conjunto de discursos desconexos. Ainda que centrada no sujeito a ideologia surge como fonte unificadora e organizadora da ordem social, é muito mais que *linguagem* é *discurso* (Eagleton, op. cit.: 193-195).

Nesta dualidade entre o discurso e o sujeito encontramos um processo de sujeição e de qualificação (Therborn, 1980). Sujeição porque o indivíduo se

---

<sup>25</sup> Segundo Nietzsche a vontade de poder é mais que essência, é uma necessidade. A vontade de poder, portanto, é uma lei originária, sem exceção nem transgressão que em si motiva sendo a própria essência da realidade. É a essência e a própria “luta das forças” que formam a economia universal, força que reage e resiste no seu interior, uma multiplicidade de forças que em seus escalões se manifestam sob a forma última de fenómenos políticos, culturais e que trespassam a natureza e o próprio homem. Ver Nietzsche, F.W. (2008). *A vontade de poder*. Rio de Janeiro: Contraponto.



submete ao discurso e qualificação porque ele próprio é forma motriz da “divulgação” do discurso. Esta dualidade é o que consideramos como formações ideológicas, já que as pensamos que são representações, que não são nem universais, nem individuais, que se relacionam com conflitos de interesses de grupos sociopolíticos dominantes.

É neste jogo, entre o discurso e o indivíduo e de suas representações sociais, que encontramos a realização da teoria de Ciampa (1997), isto é, a percepção que tem ele de si mesmo, inserido em uma dada sociedade, e aquilo que a sociedade lhe atribui enquanto característica identificadora.

A história é o teatro que acolhe o palco que é a sociedade e suas representações. Neste palco são apresentadas as instituições políticas, religiosas e sociais como um conjunto sistêmico de ideias coletivas pertença de classes dominantes (como defenderam Marx e Engels).

O aspeto racionalista de ideologias, como métodos de crença conscientes e organizados, é desajustado pois pode não observar dimensões inconscientes, simbólicas, modos de vivência das relações dos sujeitos com as instituições que detêm o poder. Se muito do que as ideologias referem é verdadeiro, também muito do que dizem (ideologias dominantes) é falso, e serve para legitimar sistemas políticos (Eagleton, 1997: 193).

A ideologia é uma questão de discurso e representa os aspetos de que o poder se serve para garantir suas ideias e seus interesses. Este aspeto falseia o verdadeiro conceito de ideologia, pois a ideologia é do Homem e o Homem é egoísta, ambicioso e tem sede de poder.

Nenhum radical que examine friamente a tenacidade e a penetração das ideologias dominantes pode sentir-se esperançoso quanto ao que seria necessário para afrouxar seu domínio letal. Mas há um lugar, acima de todos, em que tais formas de consciência podem ser transformadas, quase literalmente, da noite para o dia, e esse é a luta política (Eagleton, 1997: 195).

Na atualidade o incremento da comunicação verbal e a relevância do imaterial fomenta a crescente importância e visibilidade da ideologia. Mas não podemos esquecer-nos que a concepção de ideologia se altera em função do enfoque que lhe atribuímos. Michel Löwy (1985) assinala que poucos conceitos na história da ciência social são tão enigmáticos e polissêmicos como o da ideologia.

O conceito de ideologia divide os autores em dois grandes grupos: os que entendem a ideologia em sentido negativo (pejorativo até) como jogo manipulador da consciência social coletiva (sentido que já referimos anteriormente) e os que a definem como sendo o mundo do pensamento, das ideias (sentido neutro).

Montero (1995) assinala que a ideologia é vista por autores que consideram a ideologia como um modo de pensar e os que apontam para o modo que o pensamento pode ter (uma visão negativa) (cit.por Macêdo & Brito, 1998, n.d). É, pois, nesta senda, que dizemos que a ideologia não é o cimento social que une os indivíduos na sociedade por meio de valores compartilhados, identificadores de um Povo, mas sim o discurso usado pelos detentores do poder para submeter o Outro.

A questão da ideologia no contexto da globalização é um tema que precisa ser construído, no esforço de compreensão das teorias da globalização e dos processos sociais em curso. Os caminhos teórico-metodológicos para construção desta perspectiva necessitam ser definidos em novos marcos passíveis de entendimento do fenómeno com a complexidade que significa estudar assuntos referentes às atuais vivências.

#### **1.4.1 Globalização como ideologia**

O processo ideológico da globalização foi impulsionado na década de 80 com a mundialização do capital. Após o desenvolvimento à escala mundial do capitalismo é que as metáforas de sociedade global ou aldeia global emergiram tendendo a adquirir um “conteúdo sócio-histórico concreto mais desenvolvido e a constituir uma ideologia orgânica elaborada” (Alves, 2001: 30).

A apresentação generalista que se faz da globalização é de que se trata de um processo homogeneizador de progresso, bem-estar e democracia. Esta apresentação é coadjuvada por cortinas mediáticas do sistema capitalista que esconde as suas verdadeiras características. Reforça que o carácter segregador, desigual e seletivo da globalização demonstra a inexistência desse processo homogeneizador uma vez que estas características nos transportam para campos de exploração, desigualdade e exclusão global. Outrossim,

se a globalização tende a disseminar através do *globo* uma forma anódina de democracia política, reduzida a seus protocolos jurídico-institucionais restritos, essa forma política de democracia oculta, sob um poderoso aparato

estatal-midiático, a espoliação de direitos sociais e o desmonte do Estado-nação. (Alves, *ibidem*).

Na verdade, a pressão social mostra que a democracia não se exerce cabalmente. Mais ainda, o que realmente acontece é um aprofundamento da crise da legitimidade e não apenas da governabilidade dos estados. Não que o Estado-nação tenha desaparecido, porém, assiste-se a uma metamorfose político-institucional onde há uma retração do Estado para as causas sociais e uma afirmação para os interesses económicos (acumulação do capital). Alves nota que

Deve-se falar não meramente de um Estado-nação burguês, principalmente para os países capitalistas subalternos, mas de um *sistema mundial interestatal capitalista* cada vez mais “orgânico” tendo em vista que, com a mundialização do capital, surge uma nova elite capitalista desterritorializada - uma *burguesia transnacional* comprometida com os interesses do novo sistema mundial do capital financeiro. (op.cit., 30).

Esta ideia encaminha-se para o que Chesnais (1996) apelidou de *oligopólio mundial* pois o sistema mundial capitalista, que comparamos a um estado global do capital financeiro, abraça o planeta por meio de ventosas como o FMI, BM, OMC, .... Estes não são mais que um construto político ao serviço dos atores internacionais, nomeadamente as empresas, conglomerados e cooperações transnacionais. Em resumo, podemos identificar em traços gerais a ideologia da globalização, como

**Quadro 5 – Traços gerais da ideologia da globalização**

<i>Ideologia da Globalização</i>		
Utilização de metáforas	Ocultação do carácter sócio-histórico	Conteúdo economicista/naturalista
Observam-se com a utilização de metáforas como “aldeia global” ou mesmo de “sociedade	Traduz-se numa operação linguístico-conceitual de ocultação do carácter de classe e de suas lutas	Leva à defesa da globalização como resultado da evolução civilizatória, á qual todos



global”, “cultura global” e que marcaram o início da ideologia da globalização.	intrínsecas ao processo sócio-histórico moderno.	nós devemos nos submeter e apenas nos adaptar.
---	--	--

Fonte: baseado em Alves (2001)

A ideologia decorrente de termos vagos como “global” e “globalização”, nota Chesnais (1996), implica na subtileza da permissão de liberdade de ação conjugada com a ausência de preocupação com os riscos. Afirma que um dos setores responsáveis por essa “mundialização do capital”, constituído por empresas transnacionais, opera basicamente em duas frentes preponderantes: liberalização do comércio exterior e desregulamentação financeira. Por conseguinte, são visíveis elementos, como o investimento internacional, que a globalização das instituições bancárias e financeiras incrementam com a facilitação das operações de fusões e aquisições transnacionais, a consequente desregulamentação financeira; o desenvolvimento das novas tecnologias permissivas e fatores que influenciam a intensificação da globalização; o aumento das assimetrias entre as partes e ausência de enraizamento das multinacionais que procuram benefícios e as diferenças de remuneração, a consequente emigração e ainda o nivelamento da cultura pela utilização da persuasão dos meios de comunicação.

A visão do fenómeno transmitida às multinacionais, que sustentam o capitalismo mundial, revela a possibilidade do lucro com a conformação duma economia transnacional, e o desenvolvimento dos meios de comunicação, com a consequente possibilidade de comunicação e controlo em tempo real.

A vertiginosa movimentação dos capitais na rota de condições vantajosas, o carácter estático e obsoleto das regras laborais, a ineficácia da regulamentação interna, as atividades económicas face às expectativas das multinacionais e dos mercados internacionais, transformam o poder dos Estados em autoridades locais que velam pela proteção das infraestruturas e dos bens públicos, que o capital internacional cataloga como essenciais.

Sem a atrofia do Estado o livre comércio, as multinacionais e o mercado de capitais promovem financiamentos, comércio e consumo de produtos baratos e de qualidade, inovação tecnológica e prometem resultados de prosperidade, desenvolvimento e bem-estar global. Neste sentido, compreende-se que a

globalização seja o baluarte do liberalismo hegemónico no tocante ao mundo político-ideológico, tornando-se o símbolo do capitalismo organizado, pós Segunda Guerra Mundial.

Nesta senda pode-se pensar o projeto da globalização económica como uma receita universal – uma política económica das relações internacionais – que corresponde ao capitalismo globalizado, cujo território é o planeta, sem normas de regulamentação externas a ele mesmo, com o objetivo de criar benefícios para todos os que, competitivamente, nele existam.

A Globalização tornou-se um sonho apoiado em contos de fadas que enfeitam verdades. A ninguém escapa a visualização dos avanços tecnológicos e científicos, do emaranhado de relações sociais, económicas e políticas que se estabelecem entre atores anteriormente separados pelo tempo e pelo espaço, da instantaneidade dos factos e dos efeitos que se propagam à velocidade da luz. Mas torna-se urgente perceber também o outro lado da Globalização: a criação de minorias sejam, étnicas, económicas, políticas, linguísticas, raciais, do enfraquecimento dos Estados Soberanos face à mudança de mãos do Poder, da relevância dos novos atores possuidores de força económica e política, e da configuração de uma nova ordem mundial.

A Globalização tida como o *arredondamento do Planeta* serve de palco às ideologias políticas, sobretudo às ideologias dos grupos de pressão poderosos economicamente. Encontra-se, pois, ao serviço dos interesses dos Estados Poderosos que ingerem na vida económica e social dos Estados mais frágeis, sob o pretexto de que qualquer iniciativa destes é inviável face às forças dos mercados internacionais (Hirst & Thompson, 1999: 1) e desculpa para os Governos mais frágeis face a acontecimentos negativos internos.

## **CAPÍTULO II – Consequências imprevisíveis da Globalização**

A ilusão criada pela tese da globalização, baseada nos avanços tecnológicos e científicos, no incremento e estreitamento das relações que se estabelecem entre os sujeitos e no desenvolvimento económico das nações, veio a revelar-se uma verdadeira alegoria.

Este paradoxo imprevisível parecia tender a unir valores, a homogeneizar economias, a estabelecer relações horizontais entre Povos e Estados. Porém, a sua imprevisibilidade, não contou com a emergência de novos atores internacionais e a mudança do sistema internacional, onde o Estados deixam verdadeiramente de possuir e dominar o poder, tendo este sido transferido para mãos indefinidas, com valores indeterminados, ajudado pelos avanços tecnológicos e a virtualização do capital. Assim, mais do que homogeneização, a globalização, sobretudo na sua dimensão económica, promove a fragmentação entre os Povos e a divisão do mundo em duas grandes regiões Norte/Sul. Se até ao final da Guerra Fria se vivia num mundo dividido em dois polos antagónicos, marcados pelas ideias capitalistas *versus* socialistas, nos nossos dias, o acirramento das diferenças do poder económico altera a bipolarização para Norte global e Sul global, centro e periferia. A Norte (Centro) podemos encontrar os estados desenvolvidos e a Sul (Periferia e Semi Periferia) os Estados emergentes ou subdesenvolvidos. Neste capítulo iremos tratar deste acordar tormentoso.

### **2.1 Novos atores internacionais e enfraquecimento do Estado Soberano**

A Globalização, ainda que não de forma homogénea à escala planetária, foi um importante motor no crescimento e desenvolvimento económico. No entanto, trouxe também o crescimento das desigualdades. Desigualdades não só do ponto de vista das economias dos Estados, por intermédio do desmantelamento e a sucessiva reconstrução das instituições que provocam efeitos perversos sobre as economias locais, mas também do ponto de vista do poder e do social.

O dinheiro move-se à velocidade do sinal eletrónico, mas o tempo das decisões políticas e dos projetos estratégicos das nações e dos povos solícita períodos



maiores de maturação e implementação. Portanto, a economia global não caminha a “par e passo” e descola-se progressivamente da política.

O tempo deixou de ser uma espécie de contagem para o futuro. Este padrão civilizatório, de impasses sistemáticos entre o homem e o que o rodeia, esta *cosmovisão* que não permite o entendimento entre o humano e a natureza, que estabelece um padrão de conhecimento, que tem como objetivo controlar cada vez mais, para transformar também cada vez mais, pode ser uma verdadeira desilusão. Desta feita, a constante corrida para a acumulação de bens (sejam Estados ou indivíduos), na tentativa de construir o progresso e a harmonia - a que chamamos capitalismo, parece ter atingido o seu fim (Lander, 2010: 30).

A ideia de integração, utilizada para “repensar a ordem contemporânea” é frequentemente usada de forma positiva fornecendo a ideia da criação de laços acima do âmbito do Estado-nação, “de adesão voluntária, de transformação pacífica”. Senhora virtuosa permite a manutenção da paz, “reconstruir identidades, redefinir papéis na cena internacional, aumentar as capacidades de cada um”. (Badie & Smouts, 1999: 253).

O processo de interação e integração das economias, estimulado pelos investimentos efetuados pelas empresas multinacionais e pelo comércio externo, deveria, de facto, dar azo à transformação do planeta num só mundo e/ou ao desenvolvimento económico e social desse mesmo mundo. Em vez disso, o crescente emaranhado de relações entre os países, como descrevem Giddens (1991) e Waters (1995), a intensificação das relações mundiais, modela sociedades e provoca cisões<sup>26</sup>. De facto, o processo de globalização é um fenómeno multifacetado com várias dimensões: económicas, sociais, políticas, ambientais, culturais, religiosas e jurídicas, interligadas num caos organizado, em que as economias sujeitas a choques externos se tornam vulneráveis declinam e absorvem condições para o seu desmoronamento.

Neste processo as grandes empresas transnacionais<sup>27</sup> são peças fundamentais do tabuleiro de xadrez, que se movem estrategicamente, favorecendo uma nova divisão do trabalho internacional e originando o conceito de fragmentação da produção (divisão da produção de bens e serviços). (Jones & Kierzkowski, 2000).

---

<sup>26</sup> Acontecimentos que ocorrem a milhas de distância, independentemente dos obstáculos geográficos, tal como a teoria do caos de Edward Lorentz, provoca ondas de modelação e choque nas estruturas sociais.

<sup>27</sup> As empresas transnacionais, detentoras do capital, são convertidas em atores centrais na nova economia mundial influenciando as regras do jogo com a criação de normas para elas vantajosas.

As condições proporcionadas por todo o processo globalizador favorecem a intervenção destas grandes empresas quer na “esfera internacional/nacional” quer na esfera transnacional (Dolffus, 1999: 108).

Os novos atores internacionais que emergem deste processo, cuja face é desconhecida, adotam estratégias nem sempre claras. Estratégias ocultas, “mafiosas”, onde se inserem redes de tráfico, redes clandestinas, drogas, armas, tráfico humano, prostituição (Dolffus, 1999: 110-111). Procuram também a redução de custos globais, pela busca de mão-de-obra barata e melhores custos de produção nos, por exemplo, países com *skills* (qualificações) mais avançadas para certos segmentos da produção e, para outros segmentos mais simples, a procura dos países com poucas qualificações, adotando assim a denominada tecnologia fragmentada.

Estas empresas procuram “formas de diferenciação mundial” ligadas aos Estados. Porém, sendo elas pertença de indivíduos conexos por laços de solidariedade (sejam familiares ou clãs) permanecem, de algum modo, unidas ao local e fomentam o aparecimento dos denominados “paraísos fiscais”. Assim, seria errado pensar que o transnacional está acima e fora do local. Como reforça Dolffus (op. cit.: 112) o transnacional tem uma localização diferente do local geográfico/território. O que realmente importa aqui é a “lógica das redes” que ligam os locais transnacionais.

Este jogo das grandes e poderosas empresas induz às assimetrias na distribuição dos rendimentos. As políticas públicas de regulamentação estão distorcidas pelo aumento da ingerência das empresas transnacionais que o poder económico permite.

Por conseguinte, a ideia de que a globalização iria trazer o desenvolvimento económico não se traduziu, na prática, numa repartição de rendimentos equitativa. Esta desigualdade traz consigo a instabilidade política pela criação de *lobbies* a favor dos mais ricos, conduzindo a um sobre investimento em áreas por vezes estratégicas, aumento da pobreza e diminuição do investimento. Como refere Badie & Smouts (1999: 276)

A edificação de um sistema mundial tendo em vista a unificação não só encoraja as lógicas de integração, como cria igualmente as condições da exclusão ao lançar para a periferia todos quantos têm a capacidade de se inserirem nas redes internacionais e de influenciarem a sua orientação.

Estas lógicas de integração, a teoria do comércio livre e a ideia capitalista associada à globalização, conjugadas com as preposições de Adam Smith e a teoria das vantagens comparativas de David Ricardo não se verificam capazes de satisfazer as condições necessárias para a repartição do rendimento e na consequente diminuição das desigualdades, pois o que se verifica é um aumento das desigualdades e a criação de um fosso entre países ricos e países pobres (Lundberg & Squire, 1999; Ravallion, 2001, Anderson, 1999).

Ainda reforçando estas teses Hobsbawn (2007:11) afirma que a “globalização acompanhada de mercados livres, atualmente tão em voga, trouxe consigo uma dramática acentuação das desigualdades económicas e sociais no interior das nações e entre elas”.

Stiglitz (2002) defende que na verdade a desilusão não corresponde ao fenómeno de globalização, em si mesmo, mas encontra-se no sistema internacional institucional que o acompanha. O autor afirma que a “desilusão com o sistema internacional da globalização sob a égide do FMI vai aumentando” (p. 57). Continua afirmando que

em si mesma, a globalização não é boa nem má. Tem o poder de fazer muito bem e, para os países da Ásia Oriental que a abraçaram nas suas próprias condições e ao seu próprio ritmo, ela foi extremamente benéfica, apesar do revés da crise de 1997. Mas em muitos países do mundo, não trouxe benefícios comparáveis. Para muitos, mais parece uma catástrofe (p. 58).

A justificação desta afirmação é a de que o número de pobres aumentou substancialmente na última década do séc. XX, tendo o rendimento mundial aumentado. Nesta base fundamenta-se a tese de que existe realmente um problema relativo à distribuição do rendimento e de que o crescimento económico não se traduz na prática numa melhoria das condições económicas individuais e sociais, por inerência.

Não sendo a globalização um processo acabado adota contornos imprecisos que refletem estas ideias capitalistas de acumulação e internacionalização do capital e da evolução tecnológica mescladas com aspetos culturais e ambientais, dando uma nova roupagem ao processo económico internacional representado pelo crescimento da concentração da riqueza produzida globalmente.



Este movimento torna inevitável o enfraquecimento dos poderes dos Estados soberanos e a expansão dos poderes de sujeitos indefinidos tendentes à criação de um sistema económico global desordenado. Outra consequência é a reordenação do movimento atual das relações internacionais, por intermédio destes processos de integração supranacionais, inseridos numa economia interdependente e da flexibilização das relações entre o capital e o trabalho.

É visível que o fenómeno da globalização económica, a dependência entre os Estados, o surgimento de novos atores no plano internacional, a existência multipolar e a transnacionalização dos processos de decisão política, associados aos problemas globais, reflete no processo de enfraquecimento do poder soberano dos Estados modernos e na necessidade de se instituir uma nova ordem mundial, pois os poderes estatais encontram-se debilitados, face aos potentados económicos e ao jugo das leis de mercado, tornando a supremacia da soberania absoluta uma miragem.

Apesar de cientes de que o fenómeno da globalização transcende sua face essencialmente financeira, e de que há mais do que uma única forma de globalização teimamos em considerar que é pelo campo económico que ela se manifesta com mais veemência e onde os seus efeitos imprevisíveis são substancialmente sentidos.

É também baseada na consciência de que as dimensões da Globalização são múltiplas e que os seus efeitos não são todos negativos que se entende a divisão em duas fações: a globalização hegemónica e a globalização contra-hegemónica.

Defensor desta vista B.S. Santos afirma que

[...] aquilo que habitualmente designamos por globalização são, de facto, conjuntos diferenciados de relações sociais; diferentes conjuntos de relações sociais dão origem a diferentes fenómenos de globalização. Nestes termos, não existe estritamente uma única entidade chamada globalização; em vez disso, globalizações. Em rigor, estes termos só deveriam ser usados no plural. Enquanto feixes de relações sociais, as globalizações envolvem conflitos e, por isso, vencedores e vencidos (B.S. Santos, 2006: 405).

A globalização hegemónica concentra os denominados, pelo autor citado, como os globalismos localizados e os localismos globalizados. Esta conceção traduz-se no processo “através do qual um dado fenómeno ou entidade local consegue

difundir-se globalmente e, ao fazê-lo, adquire a capacidade de designar um fenómeno ou uma entidade rival como local.” (B.S. Santos, 2009:11).

A globalização contra-hegemónica mostra a convergência de forças que obstam à exclusão social arquitetando opções para o progresso e para participação democrática. Este *ativismo transfronteiriço* constitui o arquétipo da globalização contra-hegemónica.

Mas, seja de que lado nos posicionemos, a globalização, no momento atual, arquiteta a simbiose entre a eliminação das fronteiras e o particularismo, a identidade étnica. Por outro lado, interage com o aumento das desigualdades entre países ricos e pobres, os problemas ambientais, conflitos éticos, emergência de novos Estados e a implosão de outros, crime organizado, etc. (B.S. Santos, 2006).

De facto, as últimas décadas do século XX, foram opulentas em “concentrações, crescimentos, perturbações, modificações, alterações de valores, aumento de heterogeneidades e das diferenças” Dollfus (1999: 161).

Apesar do reconhecimento da existência de “várias globalizações”, teimosamente insistimos na ideia da globalização económica, pois é ela que arrasta as *outras globalizações*, nomeadamente os pendores políticos e sociais. Esta feição dominante é atribuída ao consenso construído por atores globais influentes – Consenso de Washington, como são conhecidos<sup>28</sup>.

As consequências imprevisíveis da globalização não deixam de fora a questão do poder, sobretudo do poder político.

## 2.2 Em torno do poder político

Nas democracias o poder político é visto como uma vontade da maioria no sentido de satisfazer e realizar o bem público.

Foucault, um teórico controverso, refere que o poder reprime, contudo origina efeitos de saber e verdade. Refere que não se encontra em instituições nem faz cedências a pressões jurídicas ou políticas.

---

<sup>28</sup> A expressão refere-se ao movimento que ocorreu em Washington devido à crise que nos anos 80 do século XX se tinha instalado. Este movimento redefiniu o papel do estado na economia e a privatização estatal.

Trata-se (...) de captar o poder em suas extremidades, em suas últimas ramificações (...) captar o poder nas suas formas e instituições mais regionais e locais, principalmente no ponto em que ultrapassando as regras de direito que o organizam e delimitam (...) Em outras palavras, captar o poder na extremidade cada vez menos jurídica de seu exercício. (Foucault, 1979:182)

Uma das definições possíveis de poder, na esfera social, é o que podemos encontrar no dicionário de filosofia. Aqui é entendido como a capacidade de obter o que se deseja mobilizando forças económicas, sociais ou políticas, seja exercido deliberadamente ou não. (Blackburn, 1997:301).

Bobbio apresenta também um conceito que, embora com algumas diferenças, põe a tónica na autoridade: “É poder social a capacidade que um pai tem para dar ordens a seus filhos ou a capacidade de um governo de dar ordens aos cidadãos” (Bobbio, 2000:933). Seja como for o elemento autoridade permeia estes conceitos.

A ação/relação desigual, de um ator sobre outro, pode ser entendida como ideia de poder. Esta desigualdade permite a ingerência na vontade de um ator por outro, levando-o a realizar atos que de outro modo não realizaria.

A teoria do poder é fascinante<sup>29</sup> e por vezes leva-nos a distanciarmo-nos da racionalidade do conceito e a interpretá-lo conforme nossas motivações ou interesses.

Rodrigues (2003) refere-se a Radtke e Stam para diferenciar três formas de encarar o poder:

- a) o poder do ponto de vista tradicional, de base económica ou essencialista;
- b) o poder como entidade relacional, que ocorre no âmbito das relações sociais. As estruturas sociais, neste caso, ganham preponderância na construção dos interesses subjetivos que em confronto geram as relações de poder e o controlo das agendas políticas dos intervenientes. “O poder dos grupos dentro da organização relaciona-se com o controlo de recursos centrais para a organização, a capacidade de lidar com incertezas e a possibilidade de substituição” (ibidem: 501);

---

<sup>29</sup> Nesse sentido ver Weber com a noção de poder utilitário.



c) o poder não-económico, concepção marcada pelo pensamento de Foucault, para quem o poder é um construído baseado num sistema comportamental, em que cada sujeito exerce e submete-se ao exercício do poder. Assim, deste ponto de vista, o poder molda as práticas sociais.

Badie & Smouts (1999: 199) salienta que “a reflexão sobre o poder ainda é marcada pela reflexão sobre a guerra.” Contudo reconhece que esta questão não é linear e varia em função da teoria pela qual é analisado. Colocando “práticos e teóricos em dificuldade, quando não em contradição.”

Conforme Bobbio (1985: 77), para a teoria substancialista “o poder é concebido como uma coisa que se possui e se usa como um outro bem qualquer (...) dotes naturais como a força e a inteligência, ou adquiridos, como a riqueza”, e para a subjetivista, o poder não é “a coisa que serve para alcançar o objetivo mas a capacidade do sujeito de obter certos efeitos” e; para a relacional, o poder apresenta-se como “uma relação entre dois sujeitos, dos quais o primeiro obtém do segundo um comportamento que, em caso contrário, não ocorreria”.

Porém, se o analisarmos pelos ditames da teoria racionalista<sup>30</sup>, as relações de poder político passam, entre outros, pela influência de um indivíduo sobre o outro e pela aceitação dessa influência, sendo esta teoria a que no discurso político contemporâneo é a mais aceite. Nesta linha, é defensável que o poder político exerce influência sobre os poderes sociais: âmbito económico e ideológico. Esta relação assimétrica é observável em todos os tipos de grupos: simples ou complexos, nacionais ou internacionais.

Os fatores estruturais do poder (geografia, população, transportes, comunicações, coesão interna governativa, recursos naturais, etc.) são determinantes no processo de tomada de decisões, mas por serem variáveis de sociedade para sociedade também o modo como exercem a sua influência é distinta. Porém, independentemente das diferenças, podemos afirmar que, independentemente da forma, tipo ou modelo, o poder atravessa toda a sociedade humana.

Contudo nas últimas décadas, assistimos à mudança de um paradigma político-internacional, como o Sistema Internacional Mundial Bipolar, que acarretou nefastos efeitos como a

“ingovernabilidade produzida pela inconsciência da cidadania, onde tudo se reduz a um jogo estratégico de grupos que negociam vantagens e

---

<sup>30</sup> Robert Dahl é o autor mais conhecido desta teoria.

concessões, (...) põe a nu, mais do que o excesso de poder, o poder ineficiente e incapaz de que os clássicos já falaram. Rocha-Cunha (2015: 40).

Os efeitos da globalização e a privatização do público desvendam o enfraquecimento do poder do direito e, conseqüentemente, da ênfase de que a lei corresponde à suprema vontade coletiva. Neste âmbito a lei ganha outro poder: o poder de dissimular a sua atuação/aceção de “simples expressão de interesses”<sup>31</sup>.

O emaranhado que a globalização promove no interior de cada sociedade permite o encontro entre as ideias/política, poder/normas. Estes encontros favorecem a permeabilidade e a intromissão/intrusão de uns nos outros.

É assim que, no que se refere à sociedade internacional, os principais fatores do poder como a coação, pressão e manipulação e assumem diversas formas como a guerra, pressão económica, influência ideológica e cultural. É certo que vimos o mundo ganhar uma nova forma desde a derrocada do muro de Berlim. No entanto, a derrocada não trouxe nenhum plano de futuro. (Fossaert, 1996).

Na verdade, assistimos à criação de relações em série *minadas* em duas dimensões pelo poder: a dimensão de comando e a dimensão da capacidade. Esta realidade, embora diferenciável, encontra-se ligada por jogos e estratégias e resultados díspares dando azo à aplicação da teoria dos jogos<sup>32</sup>.

O poder tende a tornar-se a origem das dependências, o que representa a existência mais debilitada de processos de dominação. Muito mais que conquistar é necessário negociar e controlar as regras do jogo. Dando significado ao conceito apresentado por Robert Dahl – constrangimento de um indivíduo exercido sobre outro, podemos falar de poder baseado em ameaças para satisfazermos nossos interesses ou, dando por outro lado primazia aos dizeres de Nye, associar o poder à capacidade de provocar um comportamento igual ao que nós desejamos (comportamento cooptativo), baseando-nos para tal na capacidade de moldar as preferências dos outros em função dos nossos próprios interesses. A primeira conceção encontra-se ligada ao *hard power* e a segunda ao *soft power* – que corresponde ao poder ideológico (Brito, 2010: n.d.).

---

<sup>31</sup> Neste sentido ver Rocha-Cunha (2015). *Crítica da razão simplificadora. Escritos sobre o poder e cidadania*. Vila Nova Famalicão: Húmus.

<sup>32</sup> Estudo das tomadas de decisões entre indivíduos quando o resultado de cada um depende das decisões dos outros, numa interdependência similar a um jogo. A teoria dos jogos tornou-se proeminente na matemática dos anos 30 do século XX, especialmente depois da publicação em 1944 de *The Theory of Games and Economic Behavior* de John von Neumann e Oskar Morgenstern.

O entendimento que fazemos do poder ideológico é de que utiliza certas formas de saber, ou certas informações, com capacidade para induzir os comportamentos dos indivíduos em sociedade, influenciando suas escolhas seus fazeres ou não fazeres (Bobbio, 1985: 82-3).

É esta forma de poder quem mais influencia o crescimento das desigualdades nos campos dos saberes, fazeres e poderes permitindo o acirramento das desigualdades sociais nacionais e das desigualdades internacionais, numa *Era* dita de global, onde o poder de facto passou para mãos indefinidas, com possibilidade de transferências voláteis e instantâneas.

O poder, multifacetado e dinâmico, cria condições para que o Estado sobreponha os seus interesses aos demais, quer pelo uso da ameaça, quer pelo uso da força efetiva. A Globalização trouxe uma nova forma de poder – o poder económico (motor da vida dos Estados).

Esta nova ordem mundial caracteriza-se pelo fim do equilíbrio de poder entre potências e a supremacia do capital financeiro transnacional, além de novos graus de interação entre nações oriundos do fenómeno da globalização.

O novo sistema mundial chega carregado de conflitos que não resolveu ao longo da história. Formado por Estados desiguais e povos heterogêneos, que novos atores indefinidos controlam, são agravadas pelas descobertas tecnológicas cujo tributo é entregue aos já poderosos.

A lógica do poder transfigura-se fruto do emaranhado de relações instantâneas que a cada momento acontecem. O capital agora virtual na posse de mãos desconhecidas cria regras desreguladoras da ordem jurídica e política dos Estados. O poder relevante passa a ser o económico. O capital legitima o poder.

O mundo da globalidade não comunga dos mesmos ideais da hierarquia e do formalismo. Os Estados e as suas alianças com novos parceiros são desviados das regras estabelecidas e veem as fronteiras transformarem-se em elementos de ligação. Neste quadro vence quem, mais redes, constitui, quem se desloca e elimina distâncias. O poder que advinha da independência e da cooperação é substituído pela autonomia e interrelação. O altruísmo é substituído por uma linguagem polémica de gratificações.

Mesmo as melhores intenções compensam, (...): todo o braço secular de uma comunidade internacional ainda desorganizada sabe servir-se; nenhum actor larga as suas pretensões identitárias em a sua visão do mundo nos vestírios



da intervenção; finalmente, aquele que age fá-lo em nome de interesses múltiplos e no âmbito de perigosas redes de clientelização, de co-operação e de subtis combinações diplomáticas (Badie, 1999: 238).

A influência da glocalização na questão do poder político tem implícita outra consequência: a crise da legitimidade.

Uma das principais discussões acerca da política internacional está relacionada com a confirmação de que, mediante os processos de globalização, os Estados não são os únicos atores que possuem influência no cenário mundial.

A incerteza dos conceitos liga-se à ambiguidade das situações presentes; é cada vez mais difícil fazer do Estado a componente exclusiva e soberana do sistema internacional. (...). O Estado nunca foi o actor exclusivo das relações internacionais. (...). A restrição da cena internacional ao espaço europeu e norte-americano deu a ilusão de que o Estado era um dado universal. (Badie & Smouts, 1999: 12-13).

Na prática, o surgimento de novos atores, que permeiam as relações internacionais, permite a afirmação de novas concepções que exercem influência internacional e manipulam as agendas governamentais dos Estados. Questões relativas ao espaço e à deslocação dos indivíduos, e questões que produzem nexos de interesse e identidade entre o local e o global contribuem para dar novos sentidos à globalização e redefinem estruturas de organização e poder, identidades e discursos reconstruídos. Os fatores responsáveis pela crise da hegemonia explicam a crise da legitimidade, mas as duas crises devem ser distinguidas.

A legitimidade tende a ser medida pelo seu conteúdo democrático e filosófico político que rege a sociedade democrática. É entendida no sentido weberiano do conceito. Ou seja, a legitimidade política dos partidos, das instituições e dos políticos está relacionada ao grau de aceitação consensual que a sociedade mantém com os referidos atores e instituições. Evidentemente, esse grau de aceitação e de obediência está mediado por um sistema de valores, crenças e normas que expressam a capacidade dos atores e das instituições de conferir direção e sentido aos grupos sociais específicos ou à sociedade em geral.

Uma crise de legitimidade expressa a incapacidade desse sistema de crenças, normas e valores de mediar a direção e o sentido que as instituições e atores pretendem conferir à sociedade. Em termos práticos: provoca a descrença nas regras vigentes; os partidos, as instituições e os políticos ficam desacreditados perante a sociedade e não conseguem representá-la ou dirigi-la.

As instituições das sociedades democráticas já não são as mesmas do passado. As sociedades são sistemas vivos desde a sua essência à forma como os seus integrantes as veem, desde que o Estado que as vincula não exerça o seu papel de silenciamento. Contrariamente à visão uniforme da fundação dos agrupamentos humanos, há muito tempo que posturas filosóficas reconheceram uma composição plural das sociedades, cujas diferenças pautam as bases da construção das instituições políticas.

O reconhecimento desta pluralidade social facilita-nos a interpretação dos aspetos da vida pública, impossíveis de identificar de outro modo senão pela dicotomia igualdade e diferença. Estes conformam dois elementos básicos sem os quais a interpretação dos princípios da ordem social estaria ferida. Nos nossos dias, o reconhecimento da pluralidade obriga-nos a definir diretrizes nas quais o indivíduo possa manter uma convivência pacífica com os *diferentes*.

A democracia existente na sociedade plural submete-se a forças que não teve de enfrentar *vis a vis* nas revoluções do século XVIII. Por isso, as instituições democráticas que perduram na atualidade devem poder adaptar-se a esta pluralidade, que longe de maltratar a democracia são o sustento que precisa para consolidar-se num sistema político estável. A pluralidade é a origem da dissidência, e a liberdade da dissidência é um dos princípios da democracia. (Bobbio, 1985:77).

A organização política social das sociedades plurais acontece principalmente através dos partidos políticos. Estes partidos estão encarregues de dar apoio aos distintos candidatos e representantes que, vestidos como figuras de um partido político e armados com o seu programa, promovem a sua candidatura e aspiram com uma maioria para governar. Para além desta finalidade, os partidos utilizam a manifestação da vontade popular como instrumento através do qual se pode levar a cabo a participação política. Os cidadãos eleitos mediante a votação popular estão, pois, apoiados por um partido político e é evidente criam entre eles vínculos fortes (Aguar, 1988).

Os problemas derivados do sistema representativo moderno e dos partidos políticos, assim como a influência que os meios de comunicação têm na democracia são relevantes nesta problemática - crise da legitimidade (Ibidem)

Apesar das críticas das instituições atuais que conformam a prática democrática (principalmente o modelo que se baseia na representação política), não se pretende um panorama catastrofista como o que Schmitt (1990)<sup>33</sup> no seu estudo sobre o parlamentarismo.

A atividade política na Inglaterra do século XVIII influenciou o modelo de representação europeu e posteriormente do resto do Ocidente. Nesta altura eram eleitos os representantes que tinham como função lutar pelos interesses dos seus eleitores. As funções destes representantes estavam plasmadas num contrato que trazia inclusive a possibilidade de destituição do cargo.

Os poderes destes representantes, controlados e limitados pelos cidadãos, revelaram-se ineficazes e foram substituídos pelos mandatos representativos. Em vez dos representantes trabalharem em nome de um grupo passaram a trabalhar para Nação. Desta mudança resultaram diversas consequências para o sistema democrático, nomeadamente o aumento dos poderes políticos dos representantes.

Esta mudança acabou por repercutir-se na Europa, sobretudo na França, acompanhada de uma Revolução social e política. Mas a discussão sobre a representação política dos cidadãos chega até aos nossos dias.

A democracia, tal como a conhecemos hoje, fundamenta-se nos vínculos que se estabelecem entre representantes e representados. A abolição do mandato imperativo traz como consequência a figura do abuso de poder dos representantes pela sua vinculação a um partido político (pequeno grupo social) cujo principal objetivo é a conservação do poder. O mandato representativo faliu enquanto ideia. Assim, a democracia idealizada como a expressão da vontade de um Povo, passa a ser a expressão da vontade de um grupo (Bobbio, 1997).

---

<sup>33</sup> Schmitt, Carl. *Sobre el parlamentarismo*. Madrid: Tecnos, 1990, p. 40. Obra escrita entre as duas guerras mundiais, críticas negativamente o parlamentarismo, não lhe oferecendo nenhuma alternativa de poder funcionar em democracia. Considera que pode existir democracia sem parlamentarismo, tal como o parlamentarismo não depende da existência da democracia. Defende ainda que democracia e ditadura não são necessariamente opostos.



A proteção das minorias fica de fora destes compromissos de quem deveria por elas zelar, tornando-se *invisíveis* aos seus olhos e face à aparente neutralidade dos partidos políticos.

Para além destes fatores é forçoso avaliar a influência que os meios de comunicação exercem nomeadamente na própria crise de legitimidade das democracias. A linguagem é um instrumento privilegiado pelos meios de comunicação. Essa linguagem é a mesma que permite o enriquecimento e desenvolvimento das capacidades humanas e o contacto entre culturas. Mas é também a linguagem que torna possível que uma dada ideologia seja divulgada e se afirme ou que um partido político faça a sua campanha. A associação da linguagem com os meios de comunicação permite que os cidadãos recebam informações e informações manipuladas.

Os meios de comunicação têm o poder de conduzir a opinião e influenciar os indivíduos seja no campo político, social, económico ou cultural. Eles são também o instrumento por excelência da globalização. Como assinala Habermas, com a criação e o desenvolvimento dos *mass media* eletrónicos e a fusão entre entretenimento e informação incrementa-se o poder da influência. (Habermas, 1997: 43-64). A relação democracia versus capitalismo fica também *envenenada*.

Em suma, se o direito à informação é um dos princípios da democracia, a influência que essa informação pode exercer fundamenta a falta de legitimidade das instituições.

Não estamos a defender que são os partidos políticos ou os meios de comunicação, em si mesmos, os responsáveis pela crise de legitimidade das instituições, mas sim o seu mau desempenho fruto da crise do Estado liberal. Os problemas apontados nascem das normas políticas viciadas que fundamentaram o seu nascimento. A crise da legitimidade brota da desconfiança desta forma de governar mais do que de outras influências externas, porque obrigam a duvidar da própria estrutura democrática que devido às suas características se considera alheia aos seus próprios interesses e valores sociais. Claro que estas convulsões não são sentidas de igual modo em todos os sistemas. É evidente que em todos e cada um dos sistemas políticos existem grupos de pressão que influenciam o curso normal da política, mas se os partidos não gozarem de reconhecimento, o incremento destes grupos e do poder com que contam pode trazer muitos problemas às estruturas democráticas, incluindo a falta de segurança jurídica.

Para que uma democracia se considere legítima é necessário que sejam tidos em conta os interesses dos diferentes sectores sociais e não interesses económicos,

personais ou grupais. Esta afirmação é válida tanto para Estados Soberanos como para aquelas organizações que absorvem parte da soberania dos Estados pela unificação desigual desses Estados<sup>34</sup>.

Os sistemas políticos encontram-se poluídos pela erosão moral dos diferentes atores e pela inabilidade de liderança política. De facto, é cada vez mais difícil a tarefa dos líderes políticos de influenciar os cidadãos pelos discursos. Esta dificuldade de comunicação agrava a crise de liderança. Este colapso (de liderança e legitimidade) encontram no desgaste moral, na corrupção fatores de influência imediata, contudo é necessário pensar-se nos fatores mais profundos que concorrem para a crise da democracia.

Para levantar esse véu torna-se necessário perceber que as características da democracia são encarceradas pelo capital, sofrem de falta de transparência, estruturalmente são corruptas, entravam a participação efetiva dos cidadãos e os partidos políticos estatizaram-se prescindindo da militância social. (Fornazieri, 2015).

Os novos tempos são tempos de crise política e, mais visceralmente, crise da política. Coincidem com novas formas de participação dos cidadãos e a incerteza. Contudo estes tempos também acirram a criatividade e a reinvenção. Esta tensão gera o paradoxo da descrença generalizada da população nas instituições políticas e a emergência de uma cultura de debate.

## 2.3 O Espaço – território

O fenómeno da Globalização abrange tempo e espaço. Assim, parece-nos importante olhar, ainda que de modo breve, para o território/espaço e para o modo como, sobre ele, cai a sua influência.

O conceito de território é polissémico. Aqui vamos apenas referi-lo do ponto de vista da ciência política, que utiliza o conceito sob a ótica do poder associado ao Estado, pois o território tem sido concebido como cerne da soberania.

Milton Santos (1994) refere que o território tido como fundamento do Estado-nação alterou-se com os novos modelos que a globalização favorece. A noção de território pertença do Estado, nacional, abrigo de todos, passa a ser dividido com

---

<sup>34</sup> Veja-se como exemplo a União Europeia.

o conceito de território mundial, global, transnacional, que interessa às empresas poderosas, povoado por um processo racionalizador e um recheio ideológico com díspares origens.

O território ganha, pois, um novo modo de funcionamento. Como diz o autor citado, através de *horizontalidades* e *verticalidades*. Nas horizontalidades encontramos os territórios que se situam em espaços vizinhos reunidos por uma continuidade territorial. Nas verticalidades os “territórios” são ligados por processos sociais e são distantes uns dos outros. Deste modo, o território é constituído por lugares contíguos e lugares em rede<sup>35</sup>.

Badie (1999: 178) reforça que o local passa por recomposições geográficas contrastando com o “ponto fixo das sujeições soberanas” de outrora, desenhando “comunidades de responsabilidades múltiplas e imbricadas”. Continua afirmando que neste novo modelo o “actor local não se limita a desempenhar um papel determinante de expressão crítica na cena internacional: ele é também produtor de novos poderes” (op. cit.: 180).

O território esvaiu-se do seu papel de elemento estruturador da ordem internacional e as identificações transnacionais tendem a sobrepor-se ao princípio da territorialidade. O aspeto económico é baluarte da desterritorialização, pela abertura do espaço internacional às políticas económicas e lógicas de mercado (Badie, 1997). Outrossim, nota o autor, que no que concerne às estratégias empresariais a lógica da mobilidade suplanta a da territorialização.

As migrações, as trocas de informação e conhecimentos aparecem como elementos privilegiados de constituição destas redes desterritorializadoras. O fenómeno da globalização, e as nuances que proporciona na sociedade contemporânea, permite que o terrorismo e narcotráfico também questionem a soberania territorial proporcionando novos modos de violência e controle do espaço.

Na visão de Badie a desordem territorial está ligada a dois processos exteriormente contraditórios: pressões identitárias e efeitos da globalização.

...o território deixou de ser o suporte exclusivo e uniforme das funções de governo: ele passa a ser substituído pela articulação de espaços múltiplos, mais ou menos especializados, que se equilibram uns aos outros, em vez de se inscreverem numa hierarquia fria e coercitiva (Badie, 1997: 258).

---

<sup>35</sup> De igual modo Dollfus, O. (1999). A Globalização. Lisboa: Publicações Europa-America.



Ainda Badie (op. Cit.), invocando o recrudescimento das pressões identitárias, sobretudo no pós-guerra fria, justifica a suplantação de uma sociedade dita territorial por uma *sociedade em rede*, como se o território dos Estados agonizasse em meio a um mundo globalizado e dominado cada vez mais pelo espaço das redes transnacionais. Faz parecer que ao poder do Estado se opõem os poderes dos grupos económicos.

De facto, a Globalização tende a comprimir tempo e espaço e ao fazê-lo sacrifica também os limites territoriais de cada Estado - as fronteiras.

Os dicionários comuns definem fronteira como limite, como linha invisível que divide duas ou mais partes ou que limita uma parte de outra. Este aspeto estático de fronteira não impede, no entanto, movimentos que surgem do interior do espaço limitado e empurram essa linha divisória dando-lhe mobilidade.

Desde os séculos XVII e XVIII que se tem discutido a noção de fronteira ou de margem. Destacam-se discussões sobre diferenças e limites entre os homens do Velho e os do Novo Mundo, como reflexões sobre factos relativos à possibilidade da existência ou não da alma dos índios, até terminarmos na ideia de Homem no século XVIII e seus efeitos no pensamento científico e no nascimento das ideias sobre o surgimento de nações com territórios e línguas distintas. Estes dois séculos foram de suma importância para a tese do Evolucionismo, como ideologia, que reinou no decorrer do século XIX.

A complexidade do mundo leva à ideia da existência de um aglomerado de Estados-nações que balançam entre conflitos bélicos, movimentos migratórios, transferências de capitais, *impaciências* étnicas e religiosas, problemas ambientais globais, acordos de paz, lutas pelos direitos humanos, entre outras questões (Silveira, 2005).

Do ponto de vista antropológico a fronteira é um espaço poroso destinado a barrar ou dificultar os movimentos entre espaços. Neste sentido podemos entender que existem espaços onde se verificam

pontos de contato em que a troca pode ser favorável para ambos os lados da mesma; pontos de contato em que a “hibridização” seja possível formando uma espécie de “terceiro incluído”; em que o fluxo seja vantajoso apenas para um dos lados com uma nítida desvantagem para o outro, ou ainda, pontos em que surjam focos de tensão e conflito que podem estar marcados por tipos de

intolerâncias que obstruam qualquer possibilidade de fluxo favorável entre as partes (Silveira, op. cit.:19).

Por exemplo, o que hoje denominamos como espaço fronteiro, que seria aquele onde as maiores tensões entre local e global se faziam sentir e onde a soberania nacional colocava alguns dos seus receios, transfigurou-se em zonas de interface. São essas zonas potenciais de diferenciação étnicas, culturais, linguísticas, religiosas e simultaneamente zonas onde a soberania nacional perde face às mudanças que se desenrolam, seja a nível económico ou do sistema de poder. São estas margens as que, em primeira mão, sofrem impactos da influência transnacional.

As influências sofridas vão mais além das mudanças na economia, ambiente ou propriedade. Estes territórios recebem também mudanças na dinâmica populacional, na qualidade de vida a partir das articulações entre os dois lados das fronteiras.

O conceito de fronteira atrelado à noção de território e territorialidade, inevitavelmente, posicionam-nos frente a outras questões polémicas, desde o conceito de Estado-nação, à formação de identidades nacionais (Silveira, op. cit.).

Nesta senda, afirma-se que o conceito de fronteira pode ser entendido para além do conceito geopolítico. Ele encerra princípios de um jogo de interpenetração e conexões variadas, possibilitando a extensão do conceito à cultura já que os contatos entre os homens, e entre estes e o meio, encontram-se embrenhados de modos de sentir, fazer e pensar que defendemos como sendo cultura (Seabra, 2012).

O processo de globalização fomenta a erosão das fronteiras e a redução de poder dos Estados nacionais no cenário das relações económicas e políticas internacionais. As fronteiras geográficas nacionais, definidas por legislações e por práticas socioculturais, apresentam-se como empecilhos para o capital que tem necessidade do livre-trânsito para a construção de novos mercados e incentivo às práticas de consumo, conforme a ideologia capitalista o requer. Esta erosão pode ainda ser olhada do ponto de vista do nascimento de novas escalas produtivas com a transnacionalização da economia e com o nascimento de reagrupamentos nacionais (Ibidem). A política, no entanto, não acompanha os movimentos económicos mais ágeis e menos burocratizados. Abre brechas que permitem o

nascimento de conflitos no exercício da cidadania, pois a sociedade mundial estabelece as suas relações sobre os territórios e não assume a função política.

A globalização é sobretudo fator relevante na erosão das fronteiras económicas com a abertura da livre circulação de capitais, bens, serviços e até pessoas. Não defendemos que a globalização dissolva territórios ou fronteiras, mas que enfraquece as diferenças excluindo mais e favorecendo menos. O espaço não deixa de existir até porque o homem precisa do espaço para se afirmar.

Zaoual (2003:54) defende que o homem é um animal territorial e assinala que

esse vínculo imaginário é quase instintivo. Para viver e decidir seu comportamento, a necessidade de crer e de estar motivado e de agir é inerente à condição humana. A inovação, a criatividade, o desempenho económico depende disso.

No contexto da globalização, as migrações tendem a intensificar-se e estes movimentos, muitas vezes clandestinos, tornam as fronteiras mais permeáveis e fomentam a criação de minorias excluídas.

A migração clandestina amplia um mercado de trabalho transnacional de mão-de-obra barata, ocupando setores informais da economia e vivendo em condições de marginalização e segregação social.

Na fase atual de globalização da economia, as fronteiras formais já não expressam nacionalismos, nem representam os limites da soberania de um povo. São facilitadoras dos fluxos de capitais, mas elementos de exclusão de segmentos da população global por razões raciais, religiosas, pobreza. Elas separam dentro do mesmo espaço geográfico indivíduos, grupos sociais e nações.

A fronteira vista como limite, estável pelos olhos do Estado Vestefaliano é transfigurado pela ideologia neoliberal capitalista que a torna instável para que possa favorecer os interesses económicos, mas limitadora dos movimentos sociais e culturais. Assim, graças a esta flexibilidade da fronteira o capitalismo evoluiu, diferenciou e regulou. Se uma fronteira desaparece renasce uma outra para garantir a continuidade dos interesses económicos. As múltiplas concepções de território permitem manter uma multiplicidade de enfoques sobre o conceito.



Badie, na obra já por nós citada – fim dos territórios, defende uma tese extremista, dito de forma simplista, de desterritorialização. Afirma, na sua tese que

Inadaptado aos novos dados da economia, impotente para pôr em ordem a proliferação contemporânea das reivindicações identitárias, abalado pelos progressos do multiculturalismo, (o território) foi ultrapassado pelos avanços de uma mundialização que pretende unificar as regras, os valores e os objetivos de toda a humanidade (Badie, 1997: 13).

As relações entre a globalização e o território estão cheias de contradições. Se por um lado a globalização parece reforçar a ideia de território, por outro parece negá-lo.

A competição entre os Estados e seus territórios, face à facilidade de circulação de mercadorias, capitais e informações, parece demandar uma certa horizontalidade. No entanto, a demanda de produtos e o incentivo ao consumo pelo ideário da globalização induz à territorialização e à reterritorialização. Em teoria a globalização homogeneiza o planeta, em teoria porque, como já vimos, paralelamente à homogeneização cria cisões entre países, regiões, entre territórios beneficiados pela globalização e os por ela excluídos.

Mais do que um aspeto geográfico, palco da atividade humana, o território é uma construção social, onde todos participam, ainda que com *letra morta* e resistência passiva. É a atividade humana quem determina a fisionomia específica de cada território (num projeto coletivo da criação do palco onde se produz, habita, circula, sente) e o seu lugar no jogo da globalização.

Múltiplas configurações de poderes, *in loco* ou do outro lado do planeta, determinam a posição na competição generalizada que decorre da abertura das fronteiras. Procura-se valorizar as vantagens comparativas de cada espaço territorial utilizando, por exemplo, os recursos naturais, a qualificação da mão-de-obra existente, a utilização de tecnologias, etc.

Em função destas valorizações os Estados tornam-se predadores e procuram explorar ao menor custo cada pedaço do território. Os sujeitos, dada a erosão das fronteiras e as dinâmicas migratórias, vagueiam pelos territórios há procura de trabalho e melhores condições de vida. Os trabalhadores tornam-se

multifuncionais, políglotas, móveis. Os produtos que circulam por todo o planeta começam o seu ciclo de produção no Oriente e terminam no Ocidente.

A origem de um produto torna-se cinzenta movendo-se num espaço contínuo durante o processo de fabrico: os carros alemães são um aglomerado de peças fabricadas nos quatro cantos do mundo, os aviões que nos transportam sofrem o mesmo processo, etc.

O território como local transfigura-se. O espaço toma designações geográficas, políticas, sociais. Viajam, sem sair do lugar, para lugares remotos desafiando à compreensão da relação entre futuro e presente, desarticulados por não saberem qual é o seu lugar.

Nesta perspetiva percebem-se duas abordagens. A primeira abordagem subdivida em três pontos de vista: a deslocalização da economia, a compressão das distâncias e a desmaterialização das relações sociais. A segunda, por seu turno, também se desdobra em três aspetos: política, cultura e sociedade.

A desterritorialização como abordagem de superação dos entraves locais é percebida do ponto de vista económico e como sinónimo de deslocalização, sobretudo quando se trata das indústrias. Relativamente à desterritorialização é preciso compreender que o “espaço- ou o território – não desaparece, mas muda de “localização”, ou melhor, adquire novo sentido relacional” (Haesbaert 2006: 156)<sup>36</sup>.

Desterritorialização sendo ambígua é também uma combinação de benefícios e custos. Não se trata, pois, do fim do espaço, mas da sua transformação. Retomamos assim a ideia de Milton Santos (1997: 9) de que a “cada momento histórico cada elemento muda o seu papel e a sua posição no sistema temporal e no sistema espacial”.

Este processo dinâmico materializa-se em algo novo reterritorializado, que não é mais do que uma imagem do território que foi transformado. As dinâmicas sociais estabelecem no território movimentos de abandono e de criação, produzindo condições para afirmarmos que o velho (desterritorialização) assume um carácter aniquilador, e o novo (reterritorialização) assume um carácter reconstrutor embora tenha os mesmos elementos: perda e reedificação da identidade, metamorfoses nas relações de poder, formação de novas relações sociais e de novos elementos culturais, redes de circulação e comunicação.

---

<sup>36</sup> A desterritorialização não é um processo linear, mas caracterizado pela globalização. Mais afirma que onde há desterritorialização, existe também reterritorialização.

Nesta senda, compreende-se a defesa da não extinção do território. O que acontece é que o território sob a ação das dinâmicas sociais, políticas ou económicas ganham nova função e forma e, como tal, novas dinâmicas.

A territorialização, no entanto, é excludente, embora possa ser atenuada pela reterritorialização. Entendemos, pois, a desterritorialidade como a perda do território, em razão dos diferentes processos de contradições que a globalização vem enfatizando. Porém, esta desterritorialidade vai dando vez à reterritorialidade, quer seja pela reconstrução espacial, quer seja pela recriação de características do velho território, no novo território (potenciados pelas dinâmicas migratórias).

A principal dificuldade da desterritorialização é a pressão que as dinâmicas capitalistas exercem sobre os espaços políticos, que não acompanham os espaços económicos, que forçam à criação de excedentes de produção e à sociedade de consumo, criando ruturas nas relações sociais e rompendo com a identidade, arruinando configurações de organização social e tornando a exploração dos recursos insustentável perigando os equilíbrios dos ecossistemas.

O espaço económico é reflexo do desenvolvimento desigual, tendo como fundamento as inovações científico-tecnológicas, incentivando a criação e desaparecimento dos territórios, revelando-os espaços de exclusão levando a que a lógica global tenda a *desenraizar as coisas, as gentes e as ideias* (Haesbaert, 2005).

Esta discussão (territorialização – desterritorialização) torna-se uma constante numa sociedade de relações deslocadas dos seus contextos afetando as relações internacionais.

## 2.4 Adversidades nas dinâmicas sociais

Os tempos de crise e incerteza levantam uma multiplicidade de problemas sociais que convulsionam a vida cotidiana das pessoas e instituições. Redes sociais, relações de confiança e capital social são afetados pelas consequências imprevisíveis da globalização.

Neste vaivém, as dinâmicas sociais caracterizam-se por processos com atuação em escala global, erosão de fronteiras e “aproximação” das diferentes nações.



Contudo a Globalização cria cisões e fusões. Fusões pela facilidade de movimentação de pessoas e bens e cisões pela necessidade de uma sociedade de consumo baseada no lucro. Tal acarreta desigualdade que neste contexto “líquido” transforma a liberdade de movimento um verdadeiro signo de poder (Bauman, 1999).

A nossa época encontra-se recheada de metamorfoses económicas, sociais, culturais e políticas onde são definidos espaços de identidade e de funcionamento no âmbito nacional ou internacional.

Os avanços tecnológicos dos meios de comunicação favorecem a inter-relação dos sujeitos, mas também a uniformização de padrões de comportamento, descaracterizando as estruturas espaciais e sociais e facilitando as ingerências políticas dos Estados potência.

O regionalismo, visto por uns como instrumento de combate à globalização e à ideia de universalização, é uma manifestação ideológico-política. Como força política, consegue mobilizar a sociedade em volta de um interesse geoeconómico ou geopolítico ou de um projeto identitário.

A região legítima, deste modo, Estados porta-voz, que em seu nome, discursam e negociam com as potências ávidas de mais poder e riqueza.

Na senda de Milton Santos (1997) entendemos por região a oposição à totalidade. Sendo que apesar da região se encontrar próxima do local, diverge do global e o lugar será constituído pela luta dialética entre local e global.

Bordieu (2002) liga o regionalismo às manifestações étnico-culturais analisando-o, no entanto, sob uma perspetiva política. O autor fala de um jogo de dominação e assume que o regionalismo é uma manifestação da dialética de classes dentro do território, representando as expressões hegemónicas ideológicas.

A visão economicista de regionalismo assinala que a reação da região acontece para a defesa dos Estados mais pobres. Desta feita, percebe-se que regionalismo e região não são a mesma coisa.

A regionalização é um conceito da Geografia e refere-se diretamente ao espaço territorial, enquanto região ultrapassa essa delimitação podendo ser usada como metodologia ou conceito por outras ciências. Podemos ver esta ideia em Bordieu (2002: 113) quando assinala que o

(...) princípio da divisão, acto mágico, quer dizer propriamente social (...) uma descontinuidade decisória na continuidade natural. (...) a região é o que está em jogo como objeto de lutas entre os cientistas, não só geógrafos, é claro, que, por terem que ver com o espaço, aspiram ao monopólio da definição legítima, mas também historiadores, etnólogos e, sobretudo desde que existe uma política de regionalização e movimentos regionalistas, economistas e sociólogos.

A região representa uma unidade diferente de outra unidade, mas que a contém. Não é uma existência natural, mas é constituída por um *ato de poder*, sendo um espaço arquitetado por representações (Bourdieu, 2002). Assim, a região passa a ser um entalhe, que não precisa de ser necessariamente territorial, e pode ser cultural, económico, edificador de novas fronteiras.

O regional tem vindo a ser fortalecido por contraposição à ideia de nação, como tentativa de fortalecimento de grupos identitários pelo “monopólio do fazer ver e fazer crer, de dar a conhecer e de fazer reconhecer, de impor a divisão legítima do mundo social e, por esse meio, fazer e desfazer grupos” (Ibidem: 113).

Fica, pois, defendida a tese do autor do *jogo de poder* uma vez que a região acontece pela imposição, pela força. Assinala que se trata de uma revolução simbólica, contra uma dominação simbólica, porque toda a unificação que assimile o que é diferente, confina o nascimento da dominação de uma identidade sobre outra, da negação de uma identidade por outra.

Seja qual for a interpretação de regionalismo percebe-se, no entanto, a existência de três dimensões: a dimensão política, a dimensão territorial e a dimensão da cultura.

A primeira incluiu o debate sobre poder, dominação, opressão/alienação e ideologia; a segunda é expressa na definição de região, ponto de partida para os diversos autores, que ora a negam, ora tentam conceituá-la; e a terceira é abordada sob o aspeto da representação, que destaca a identidade e o simbólico. Assumindo o regionalismo estas dimensões, será possível que se possa defender o mundo uno, global, universal? Parece-nos que não. Mas foquemo-nos na cultura.

A cultura pode ser aprendida por meio da educação, história religião. Estes meios de apreensão e manifestação da cultura são relevantes para a definição e

modelagem das características intrínsecas de uma nação ou sociedade (Hofstede; Bond, cit. por Paiva, 2010: 41).

A cultura também pode ser intrínseca a cada ser humano e é responsável pelo modo como entendemos o nosso mundo. Interfere no modo como nos mostramos e como percebemos o outro (influencia o que diariamente comemos, vestimos e como pensamos e transmitimos nossas convicções).

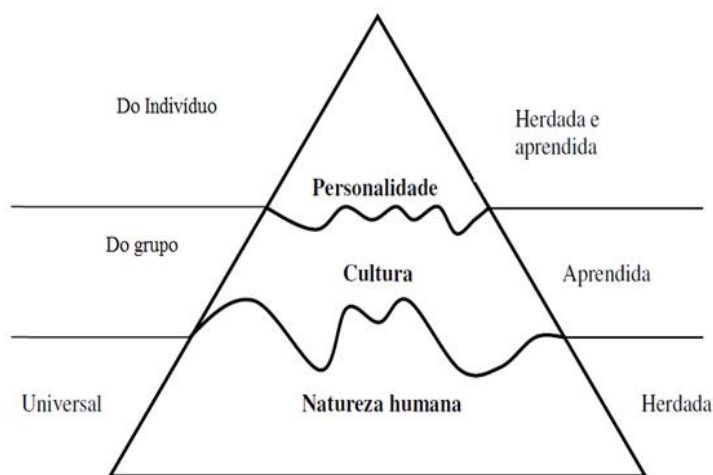
Esta cultura é individual e difere da cultura da sociedade onde nos inserimos e da cultura global.

A cultura não se categoriza em níveis estáticos ou imutáveis, está em permanente processo de modelação, fragmentando-se e incorporando-se com a ajuda da globalização.

No decorrer das vivências cotidianas adotamos diferentes costumes, valores. Daqui decorre a alteração de mudanças nos hábitos culturalmente construídos.

Ficam criadas condições de modelação e para o início do processo de aculturação<sup>37</sup> pelo “encontro intercultural é tão antigo quanto a humanidade, tendo surgido quando os primeiros indivíduos, pertencentes a tribos diferentes se encontraram há estimados 30 mil anos” (Paiva, 2010:50). Por conseguinte, ressalta desta ideia que a aculturação não é uma simples mudança cultural, mas

**Figura 8 - Configuração do EU sujeito**



representa também uma assimilação e difusão de uma cultura.

---

<sup>37</sup> Entendemos por aculturação a troca entre culturas quer pela normal convivência dos sujeitos, quer pelos mecanismos ideológicos e políticos internos ao Estado ou do grupo de Estados monopolizadores.



Fonte: Paiva, 2010:41) adaptado

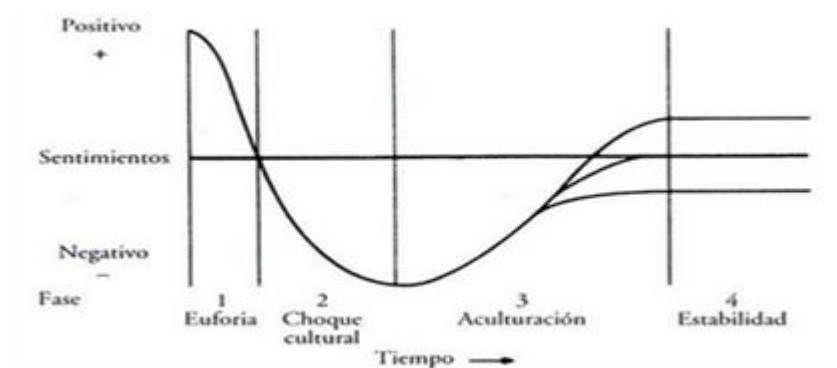
Nestes encontros culturais ressaltam os choques de cultura. Paiva (op. cit.) explica-os utilizando o conceito da curva de aculturação de Hofstede.

Esta curva desenrola-se em quatro fases que vão desde a fase da euforia à fase da estabilização.

A fase da euforia, a primeira, representa a novidade, a alegria da descoberta. Posteriormente chega a fase do choque cultural. Nesta fase há o conhecimento da nova cultura e o contraste com a sua própria cultura. Há uma avaliação e determinação dos pontos negativos dessa nova cultura. É uma fase de consciencialização. A terceira fase é a fase da aculturação propriamente dita.

A estabilidade acontece na quarta fase quando os sentimentos são neutros ou se encontram bastante próximos da neutralidade.

**Figura 9 – Curva da aculturação de Hofstede**



Fonte: Paiva, 2010: 52

Os hábitos, costumes e alguns valores locais começam a ser observados pela velha cultura. Há aqui um processo de socialização entre a nova e a velha cultura e uma adaptação, e até resignação, da velha cultura face aos novos fazeres e saberes. A última fase é denominada pelo autor como estabilidade. Nesta fase

nascem os integrados, aculturados e os invisíveis, minorias marginalizadas por inadaptação.

Em sequência, apesar das especificidades da teoria, o conceito de Castells (1999) de *sociedade em rede* pode ser percebida. Note-se que devemos entender *rede* como o conjunto de nós, ligações e interconexões que vão desde os encontros, adaptados ou não, de culturas, ideias, políticas e interesses económicos. O nó é o ponto de derivação. Nesse ponto também se encontram os mercados do capital virtual, conselhos nacionais e diplomatas de todo o mundo, produtos de laboratórios clandestinos, gangues, terroristas e instituições que se dedicam à lavagem de dinheiro.

A *sociedade em rede* caracteriza as mudanças da nossa era. Uma sociedade informacional, que pretende a homogeneização e a universalização, mas fragmenta e cria cisões. A produtividade e a competitividade são o norte da bússola dos atores internacionais e, neste sentido, de uma sociedade global, assente no consumo e na circulação de mão-de-obra barata, organizados e conectados em redes da economia internacional.

As premissas da globalização influenciam todos os domínios da vida humana e promovem a emergência de novos saberes e fazeres, a massificação dos ideais capitalistas, face aos velhos saberes e fazeres esquecidos ou enviados para a invisibilidade. Estes invisíveis (sujeitos, grupos ou Estados) tentam esconder-se dos mecanismos de controlo e fiscalização, impostos por um sistema internacional, de ideologia capitalista, por meio de ações de reivindicação, como veremos mais à frente.

Estas sociedades criam e legitimam entidades sociais, entendidas como atores sociais, que se deslocam fora dos limites dos contextos culturais individuais, criando uma linguagem do espaço e do tempo rodeadas de aparente riqueza. A visão particular das suas economias, assente na construção dos ideais do mercado livre, permite que a mescla de Estados e a sua permissividade para a influência dos novos sujeitos que vão surgindo no âmbito nacional<sup>38</sup>.

Relativamente a este assunto, Anthony Giddens (1999) assinala que a globalização pode ser concebida como um fenómeno dialético no qual se enfrentam polos opostos, enquanto Robertson (1995) defende que a globalização não deve entender-se dessa forma, já que tal parece que obriga a uma relação de

---

<sup>38</sup> Sobre esta questão tem-se discutido sobre o desenvolvimento global no local - glocalização. Veja-se Robertson, R. (1992). *Globalization: Social Theory and global culture*. London: sage Publications Ltd.

resposta imediata, o que não demonstra a complexidade do tema global-local. Deste modo, é necessário ultrapassar o problema da escolha entre homogéneo e heterogéneo, pois a realidade transcende ambas conceções (Ibidem).

De facto, é preciso não esquecer que ambos os conceitos resultam de momentos históricos pluridimensionais com consequências no âmbito jurídico, político e cultural diferente. Daí local pode ser entendido de diferentes modos. Por um lado, pode significar que os países *periféricos*, constituídos como *estufas de mão-de-obra barata*, possam ser considerados como províncias dos Estados centrais e assim estabelecerem vínculos entre eles, para permitir que as indústrias não sofram dos constrangimentos próprios das legislações internas. Em segundo lugar, local pode significar que os próprios Estados se converteram em pontos locais dentro de um contexto globalizado e, ainda, pode supor a descentralização dos centros da tomada de decisão. do seio do próprio Estado, tornando-se a razão pela qual a soberania se entrega nas mãos de instâncias inferiores e superiores.

Robertson (op. cit.) ao considerar que o global não exclui o local defende que a relação entre global/local não acarreta a consequência evidente da homogeneização de todos os aspetos. O autor assinala que a globalização implica a promoção da diferença e da variedade, e que existe uma interpenetração entre a igualdade e a diferença ou, se assim se quiser, entre universalismo e particularismo. Mas também se pode afirmar que, no caminho que conduz à esterilidade do global à atmosfera densa do local, se perdem coisas importantes para uma verdadeira análise.

Este é também o ponto de vista de Boaventura de Sousa Santos (1997a: 108) para quem, a globalização, é um processo pelo qual uma entidade local consegue estender o seu alcance a todo o globo, e ao fazê-lo desenvolve a capacidade de designar uma condição ou entidade rival como local.

Mas, mais importante que as divergências entre o conceito de local e global, é a hegemonia dos Estados. Se se reconhece que a globalização tem exercido fortes influências no mundo desenvolvido, o que se deve dizer do mundo em que a maior parte da população sofre com o desemprego, insegurança, falta de assistência médica e educação? Este separatismo entre ricos e pobres aprofunda e diversifica a desigualdade num mundo global, mas com fundamentos históricos e culturais diferentes. De facto, o significado da globalização não é o mesmo para ricos e pobres. Para os ricos significa a possibilidade de uma nova relação de dominação e exploração, e para os pobres uma quebra no contrato social.



É assim que o Consenso de Washington coloca em prática o seu modelo de construção hegemónico. O modelo colocado em prática estava estrategicamente voltado para a formação de quadros com a tarefa de implementar o ajustamento das economias periféricas, permitindo, com a ajuda dos meios de comunicação, forjar instituições com poderes para ingerir na política dos Estados mais frágeis. (Williamson, 1990).

O sucesso desta estratégia assenta no mimetismo intelectual dos países periféricos. O que vem do exterior é sempre valorizado, sejam bens ou ideias. A convivência com ideias provenientes do exterior acaba colocando estes países diante de matrizes históricas postíças. Sobretudo, nos aspetos culturais vivem-se valores, símbolos e formas deslocadas da base produtiva. No campo da educação as universidades estrangeiras possuem um magnetismo irresistível criando um verdadeiro exército de ideias contravertidas.

Os Estados centrais estabelecem canais de pressão sobre os periféricos para que sejam adotadas políticas e instituições consideradas por estes mais apropriados, no entanto, percebemos que não são estes países quem mais cresce, veja-se o exemplo da Índia e da China que não seguem esta receita. Esta pressão política cria uma ordem artificial com uma ligação intrínseca à formação de dicotomias e assimetrias. Dividem o mundo num grupo destinado à ordem ideal e noutro destinado à aplicação da estratégia entendida, como uma resistência a ser superada.

A modernidade e as convicções que trouxeram para os cidadãos levaram à criação da ideia de que a vida em sociedade poderia ser melhorada, pelos “detentores” dos destinos das Nações. Porém, o efeito das notícias sobre miséria, humilhação e exclusão humana, que os meios de comunicação oferecem entre imagens coloridas e músicas inebriantes, parecem desvanecer-se e não surtir o efeito que leva à solidariedade ou à gentileza.

Essas notícias passam despercebidas aos governantes das Nações e aos administradores das instituições ou são lidas como se de determinismo cultural, racial ou religioso se tratasse. Tais imagens não impedem o Centro de viver tranquilamente e conviver com resignação com a miséria que as instituições capitalistas e as ideologias neoliberais vêm criando por meios de mãos poderosas indefinidas.

A aparente riqueza que as políticas do Centro trazem à periferia esconde na realidade miséria, desigualdade e exclusão. As instituições periféricas aceitam com estonteantes sorrisos a imposição de políticas que afetam os cidadãos sem

voz, numa relação de hierarquia, onde são excluídos e tornados invisíveis.

A desigualdade salarial que desta relação nasce traz lucros apenas aos *patrões desconhecidos* do centro levando à exploração de homens, mulheres e crianças que vendem a força do seu trabalho com o objetivo de mais um dia das vidas isentas de dignidade. A exemplo disto é o *escândalo* relativo à conhecida marca internacional de calçado *nike*. O sucesso que Knight trouxe à marca não se deve apenas à qualidade e diversificação da oferta. Apesar da competição constante com as suas marcas rivais *reebok* e *adidas*, a *nike* foi conseguindo fazer um marketing aguerrido e lançando no mercado uma variedade de produtos com uma qualidade que satisfazia os seus clientes. Mas o grande sucesso da *nike* foi o acolhimento da terceirização e a possibilidade de produzir a custos reduzidos pela utilização de mão-de-obra infantil barata.<sup>39</sup>

A(s) teoria(s) da Globalização não está a ser cumprida. As instituições que têm o dever de zelar pelos cidadãos parecem aceitar que nada podem fazer e convenceram-se que esta divisão é fruto de um fatalismo que impede a tomada de medidas uma vez que nada se pode fazer.

A tolerância do palco pós-moderno degenerou. Degenerou num egoísmo dos poderosos. Dividiu o mundo em metades: a ribalta e a escuridão; as elites e os invisíveis. Saliente-se que esta divisão não é exclusiva das Relações Internacionais. No interior dos Estados esta divisão é também uma realidade. Os invisíveis estão em todos os estados nacionais e nem sempre são estrangeiros. A invisibilidade seja política, cultural, racial, religiosa, linguística existe e fundamenta-se na mesma lógica que originou a teoria da globalização.

Santos & Avritzer (2002) refletem sobre experiências de participação e controle social exemplificando-as como alternativas de construção à democracia que se distanciam da lógica formal da política que difunde a ideia de que a cidadania se reduz à possibilidade de eleger e ser eleito, apontando esta possibilidade de escolha de um governante como sendo a principal característica da democracia.

Com a intensificação do comércio global, a flexibilização das fronteiras nacionais, a formação de blocos regionais e a reorganização da produção e do trabalho, o capitalismo vê-se atingido por uma reestruturação mundial, a partir da década de 70. Na arena política o Estado abandona (ou abranda) o seu papel de *pai* (Estado

---

<sup>39</sup> Veja-se o documentário, do cineasta Norte Americano que produziu "The Big One", onde cPhil Knight é chamado para uma entrevista, que aceitou devido à pressão pública. Na entrevista, Knight, deixa claro a utilização de mão de obra infantil e a internacionalização da empresa pelo facto dos Países Asiáticos não serem ferozes defensores dos direitos humanos.

do bem-estar social) como promotor da cidadania e dos direitos sociais e reconfigura-se adotando a ideia de Estado mínimo e consolida-se a visão do Estado liberal (defendido por teóricos desde o final do século XIX).

Com o final da II GGM (Segunda Grande Guerra Mundial), os Estados perdem poder face ao nascimento e emergência de novos atores internacionais (FMI – Fundo Monetário Internacional, OMC – Organização Mundial do Comércio, BM – Banco Mundial) com poderes para realizar empréstimos, decidir sobre as dívidas externas dos países renegociando-as, estabelecer tratados em suma alterando a ideia de Bodin da soberania do Estado – una e onipotente.

Ainda que esta fase encontre denominações variadas que vão desde capitalismo, pós-fordismo, era da informação, globalização, pós-modernidade, etc. conforme o enfoque seja de viés social, económico ou político é, praticamente, de concordância comum, que se trata de uma reorganização do sistema capitalista e não de um novo modelo produtivo. O modelo da economia do mercado tem aumentado as desigualdades sociais como pode ser verificável facilmente em todos os países essencialmente nos países do sul global.

Após a crise da década de 70, com a consolidação do capitalismo do mercado e o fim do Estado do bem-estar social ou da providência, verifica-se em paralelo com o crescimento considerável das desigualdades sociais o enriquecimento das grandes corporações transnacionais. Por um lado, ocorreu um fortalecimento do modelo hegemónico do capitalismo de mercado neoliberal, por outro está-se muito longe de uma única globalização.

A democracia não é um facto natural, mas uma construção histórica e social e, além disso, não existe nem nunca existiu um único modelo nem mesmo na época do Estado do bem-estar social. Portanto, há um modelo hegemónico de economia, leia-se de economia de mercado, que identifica um Estado cada vez menos engajado com a promoção das questões sociais, apoiado por órgãos internacionais que condicionam empréstimos e benefícios às diferentes nações a compromentimentos destas com a implementação das políticas neoliberais, embora se verifiquem focos de resistência dentro dessa mesma conjuntura mundial.

Apesar de não caber nesta investigação o tema da democracia, pois seria uma outra tese, não queremos deixar de referir alguns aspetos conceituais. Sen (2000) refere a democracia ou a sua emergência como sendo um dos principais acontecimentos do séc. XX, Immanuel Wallerstein (2000) traz-nos uma visão mais pessimista do séc. XX, uma vez que considera a democracia um verdadeiro



*slogan* vazio de conteúdo, mas converge na visão de que de facto este tema assumiu um papel de destaque na arena política.

De facto, no período em que se desenrolou a guerra Fria desenvolveram-se dois debates sobre a democracia (Avritzer, 2000): a sua desejabilidade por um lado, e o debate acerca das condições estruturais da democracia que foi também um debate sobre a compatibilidade ou incompatibilidade entre a democracia e o capitalismo (Wood, 1996).

A desejabilidade da democracia tornou-se a proposta hegemónica defendendo a democracia como uma forma de governo. No entanto, esta proposta obrigou a uma reserva dos modos de participação e soberania que dão primazia a um consenso de procedimento eleitoral para a formação de governos (Schumpeter, 1942). Essa foi a configuração hegemónica de práxis da democracia no pós-guerra, nomeadamente, nos países que volveram democráticos após a segunda onda de democratização.

De modo sucinto referimo-nos ao pensamento de Huntington (1994) para quem ocorreram três ondas de democratização no mundo moderno. Estas ondas, no entanto, pela dificuldade da linearidade temporal, nem sempre enquadram na perfeição todas as transições democráticas que ocorreram. Até porque, diz-nos o autor, a par das primeiras duas ondas aconteceram ondas reversas que modificaram a democratização pois alguns países que se haviam tornado democráticos reverteram para regimes não-democráticos. O autor assinala que estas ondas são atravessadas por ondas reversas que dificultam a expansão da democracia: a primeira no período compreendido entre 1922 – 1942 e a segunda onda entre 1958 – 1975.

#### **Quadro 6 - Ondas da democratização: a visão de Huntington**

Ondas de Democratização	Período
Primeira onda (longa)	1828-1926
Segunda Onda (curta)	1943-1962
Terceira Onda	1974...

Fonte: baseado em Huntington (1994)

A primeira onda teve por base as revoluções, americana e francesa, mas o surgimento de instituições realmente democráticas nacionais é um fenómeno do século XIX.

Os preceitos que conceituavam um regime democrático no século XIX eram dois: a) 50% dos homens adultos com direito a voto e b) um executivo com apoio maioritário de um parlamento eleito ou escolhido por eleições populares periódicas (Huntington, 1994: 26). Assim sendo, estes critérios faziam dos Estados Unidos já em 1828 um país democrático!

A segunda onda de democratização, mais breve, teve início com a Segunda Guerra Mundial. A vitória dos Aliados e a resultante ocupação de território, fomentou a implantação de instituições democráticas na Alemanha Ocidental, Japão, Áustria, Itália e Coreia.

Ao final da década de 1940, Turquia, Brasil, Grécia, Costa Rica retornaram à democracia. Entre os anos de 1945-1946, a Argentina, Peru, Colômbia e Venezuela, marcaram eleições e implementaram governos eleitos pelo povo. Porém, o final dos anos 1950, marca o retorno de regimes autoritários nesses quatro países latino-americanos (Huntington, *op.cit.*: 28). A terceira onda de democratização começou a manifestar-se na Europa meridional e vem até aos nossos dias.

Como dizíamos antes destes parênteses sobre as ondas da democratização de Huntington, a democracia hegemónica, na segunda onda, impôs algumas restrições aos Estados e nos anos 60, com Moore (1966), introduziu-se um novo debate sobre a tipificação dos países com propensão ou sem propensão democrática. Este autor pretendia demonstrar que as características estruturais de um estado estavam na base dessa tipificação.

Surge, entretanto, um outro debate sobre os requisitos estruturais da democracia e das suas ideias redistributivas. Este debate trazia à lume a tensão entre capitalismo e democracia. Essa tensão ao ser resolvida em favor da democracia limitaria a propriedade e aportava ganhos distributivos para os sectores sociais desfavorecidos.

Os marxistas alertavam que esta visão descaracterizaria a democracia, pois as sociedades capitalistas não se encaixavam uma vez que tinham como fundamentos a produção material e a relação capital e trabalho. É assim que emerge a discussão sobre modelos alternativos de democracia liberal: a

democracia participativa, a democracia popular nos países do Leste, as democracias desenvolvimentistas dos países recém descolonizados.

Estas alternativas são contra-hegemónicas e confrontam o modelo dominante capitalista de mercado, ao neoliberalismo e seu modelo de democracia representativa. B. S. Santos (2006) propõe uma contra-hegemonia que se organiza no local, mas que se articula a nível global. Sugere que a globalização deve ser pensada para além do económico e aponta para experiências de auto-sustentabilidade que não podem ser ignoradas. O autor assinala que se trata do *paradigma de localização* sem que, no entanto, possa ser pensado como modelo de autoproteção isolada pois é imprescindível buscar-se uma articulação com o global. Refere-se à necessidade de se espicaçar o controlo democrático, a redistribuição de riquezas, o estímulo ao multiculturalismo emancipatório.

O modelo hegemónico relaciona o local/global procurando encontrar alguma coerência e, em contrapartida, o modelo contra-hegemónico procura ser uma opção com respostas locais desiguais, procurando conjugar o global no que existe de interesse comum e lutando pela diversidade naquilo que constituem as particularidades locais.

Na globalização capitalista dos nossos dias não existe hegemonia, há conflitos internos entre os próprios liberais sendo um processo de relação e inter-relação. B. S. Santos reflete sobre as dificuldades que as experiências das democracias contra-hegemónicas reconhecendo a fragilidade das mesmas.

Demonstração dessa fragilidade por exemplo é a luta das mulheres pela conquista de espaço na política. Estas, ao conquistarem o espaço pelo qual lutavam acabam por reproduzir o mesmo modelo machista dominante. Para o autor estas experiências não procuram construir um modelo universal de democracia pré-definido que caiba no pé de todos os Estados. Esta construção, na verdade, seria contrária à ideia de uma globalização contra-hegemónica. Assinala que é fundamental que se articulem redes ou elos globais entre as diferentes comunidades que buscam resistir ao modelo de globalização hegemónica.

A crítica ao capitalismo deve ser feita não por não ser democrático, mas sim por não ser suficientemente democrático, uma vez que se limita à democratização do espaço político do Estado (B.S. Santos, 2006) Assinala, na mesma obra, a necessidade de se ampliarem outras esferas da vida humana, desde as relações domésticas (relações de género), o espaço de produção (mundo do trabalho, distribuição de riquezas, etc.) como também a nível mundial (relações entre



países). Assim, poderá existir superação dos diferentes movimentos sociais da época atual como ambientalistas, feminismo e as várias experiências de ampliação democrática dos países do Sul (citados anteriormente) se configuram como alternativas coletivas para a construção de uma sociedade mais justa.

## CAPÍTULO III – Globalização: cultura e identidade

Destacamos neste capítulo a interferência da globalização na cultura e identidade como proteção e fonte de reivindicações dos que não têm voz, nem rosto no mundo moderno. Focar-nos-emos também na questão do reconhecimento e faremos uma ligação entre este e a redistribuição e sua aplicação às relações internacionais.

*Me miran y no me ven  
soy extranjero en destino  
hoy me han puesto en tu camino  
y como yo, hay otros cien:  
caminante en el desdén  
todos vamos a la par,  
algunos no tienen mar,  
a otros el viento les lleva.  
Somos la nube que nieva  
en un campo sin labrar.*

(Julie Sopetrán)

### 3.1 Relações Internacionais e cultura – uma relação

A transformação que o mundo viveu, a partir da segunda metade do século XX, transformou-se e levantou muitos desafios. A alteração do conceito de tempo e de espaço vêm modificar as percepções de exterior, interior, local e mundial.

Estas novas percepções acirradas pela globalização trazem dificuldades para o estudo da cultura a partir dos referenciais tradicionais, como território, nação, poder e segurança. A somar a estas mudanças estão as que, no final da Guerra Fria, foram aportadas para o âmbito das Relações Internacionais (Kegley, 1993).

Os debates ao longo da história das Relações Internacionais trouxeram à tona a importância da cultura quer para a investigação quer para a compreensão das premissas filosóficas das Relações Internacionais. Contudo, pensar a cultura num cenário de mudanças é um desafio pois os antigos referenciais de reconhecimento e pertencimento passam por processos de reestruturação.

Embora, o “outro” sempre tenha tido uma presença dentro dos Estados a sua presença tem sido “apagada” por meio do mito da homogeneidade cultural. Todavia, o crescente fenómeno das migrações no século XX e o desenvolvimento e incremento das novas tecnologias de comunicação e transporte bem como as diásporas pós-coloniais forçam o frente a frente do outro, esbatendo as diferenças entre o interior, definido como zona de segurança e o exterior definido como espaço de conflito e insegurança.

A Globalização modificou o sistema internacional e promove as relações entre os Estados e o mundo externalizando as consequências de acontecimentos internos. Neste mundo interconectado movem-se diferentes grupos sociais.

A Era da velocidade e da instantaneidade permite a rapidez e intercâmbio de povos e culturas. Dada a emergência destes fatores o Estado amplia as possibilidades das interligações culturais, promovendo nos cidadãos novas ideias e fomentando o consumo pela imposição dos produtos anunciados pelos meios de comunicação social. Além de que o Homem é um ser cultural, e é no mundo da cultura que cria teias de relacionamentos, forma instituições, faz política, negocia, concebe modos de fazer as coisas acontecerem, e concebe caminhos para as relações interculturais e transculturais.

Na cultura de um povo inserem-se os seus elementos distintivos - língua, espaço, época, religião, parentesco, ideologia, história. Deste modo, o meio internacional é trespassado por perceções, atitudes, memórias, valores, cultura, imagens e história.

Cada nação carrega as suas imagens, o orgulho, a bandeira, o símbolo, e a característica cultural que a torna única e singular. Por conseguinte, o cenário internacional, é enfim, palco de forte expressão cultural. A inter-relação cultural não é, contudo, um fenómeno do século XX, mas é nele que ganha relevância e influência as Relações Internacionais e as suas teorias.

Os Estados deixam de ser os atores principais e como tal deixam de ter poder de decisão e regulamentação, ou seja, deixam de ser quem define as regras do jogo



do poder. No jogo social os atores agrupam-se em redor de três áreas: Estado, Sociedade civil e capital.

**Figura 10 – Áreas do jogo social**



Fonte: Nossa construção

No interior destas áreas encontramos as corporações, os indivíduos, o sistema financeiro e o sistema político. Contudo a globalização cria mais uma área, a área do consumidor, que introduz um novo sentido ao *metajogo*<sup>40</sup>, como defendeu Beck (2008a).

Neste novo jogo as fronteiras agastam-se e as regras passam a indefinidas e imprevisíveis criando entre as áreas definições de conflitos de interesse. Debatem-se os interesses das corporações contra os interesses dos indivíduos perante o olhar passivo do Estado que, tradicionalmente, tem como função zelar pelos interesses e bem-estar dos seus cidadãos. Outro debate de interesses que este novo jogo promove é o da economia global contra os interesses económicos dos Estados nacionais.

O capital virtual promovido pela globalização hegemónica é mais forte e astuto que o das economias nacionais. Na maioria das vezes cria um conjunto de laços com os Estados nacionais de origem de modo a estender a sua influência sob os restantes Estados.

Neste novo mundo as lógicas organizacionais sobrepõem-se e o mundo passa a ter como referências centrais o economicismo e o controlo sobre o indivíduo e a

---

<sup>40</sup> Metajogo será o que vai além do jogo. As regras existentes deixam de ter força por exemplo as peças de um tabuleiro de damas ganham liberdade de movimento tal qual de um jogo de xadrez se tratasse.

sociedade por meio de redes digitais. Emerge um mundo interconetado num emaranhado de relações que resultam em processos de inclusão ou exclusão. A crise de civilidade leva a uma emancipação do indivíduo.

Esse mundo erosiona a relação entre tempo e espaço, mas também aniquila a distinção entre a vida privada do indivíduo e a vida profissional. A promoção dos encontros entre os diferentes grupos sociais, profissionais, geográficos e culturais é uma realidade.

A inter-relação cultural não é, contudo, um fenómeno do século XX, mas é nele que ganha relevância e influência as Relações Internacionais e as suas teorias.

Um novo cenário foi definido pelo sistema internacional multipolar existente após o fim da guerra fria, estigmatizado pela unificação alemã, a sobrevivência da OTAN (Organização Tratado Atlântico Norte), o *Hard Power* norte-americano e a eclosão de guerras étnicas. Houve quem acreditasse numa nova ordem mais harmónica onde a economia de mercado e a soberania popular representassem uma efetiva garantia de paz duradoura entre as nações.

Veja-se o entender de Fukuyama (1992) quando assinala que

Tanto para Hegel quanto para Marx a evolução das sociedades humanas não era ilimitada. Mas terminaria quando a humanidade alcançasse uma forma de sociedade que pudesse satisfazer suas aspirações mais profundas e fundamentais. Desse modo, os dois autores previam o “fim da História”. Para Hegel seria o estado liberal, enquanto para Marx seria a sociedade comunista (pág.12).

Segundo o autor citado a “democracia liberal continuaria como a única aspiração política corrente que constitui o ponto de união entre regiões e cultura diversas do mundo todo” (ibidem).

Esta tese defende que tanto os países mais ricos como os países mais pobres veriam os seus níveis de desenvolvimento a crescer sendo que os mais pobres receberiam uma série de investimentos sociais visando a igualdade de oportunidades com todos os cidadãos do mundo. Assinala que a diferença entre homens e os outros animais reside na necessidade de reconhecimento, na necessidade de se mostrar mais forte e melhor que os demais. Para ele é esta vontade de reconhecimento que está ligada ao desenvolvimento tecnológico, pois

leva o homem a lutar por prestígio. Concorde com a posição de Hegel relativamente ao fim da história.

Hegel faz uma associação do fim da história com a Revolução Francesa. Assim, a luta pelo reconhecimento, revelar-se-ia numa luta pelo reconhecimento universal e recíproco. A defesa da ideia de Hegel por parte de Fukuyama é justificada porque

à medida que se revelam os padrões de vida, à medida que as populações se tornam cosmopolitas e melhor educadas, e à medida que a sociedade como um todo conquista uma condição de maior igualdade, o povo começa a exigir não apenas mais riquezas, mas reconhecimento de seu status (Fukuyama, 1992:13).

Sustenta Kanaan (2005: 1) que o liberalismo económico seria o cume da evolução económica da sociedade atual que apareceria com a democracia e a igualdade de oportunidades. A democracia apenas seria possível para os países desenvolvidos. Os demais países estariam vulneráveis aos regimes totalitários, ao socialismo, ou ainda, aos regimes democráticos dependentes dos países desenvolvidos.

O “fim da História”, último estágio de avanço económico, não significaria o fim da história social ou fim dos acontecimentos naturais como vida ou morte, mas sim, uma sociedade tecnológica que pudesse suprir todas as necessidades humanas. Atingindo este estágio, ocorreria o fim do desenvolvimento dos princípios e das instituições básicas, pois todas as questões realmente importantes estariam resolvidas. Para Fukuyama, esta previsão também foi feita pelos filósofos Hegel e Marx. (Kanaan: op. cit.: 2).

A procura pelo reconhecimento é também desejo das nações. Estas digladiam-se entre si para sobressaírem e dirigirem-se, as mais vencedoras, para o imperialismo e para a conquista do mundo. Um dos exemplos desta luta é as que se travam entre os Estados democráticos e os estados socialistas.

Para Fukuyama um mundo composto de democracias liberais presentearia menor disposição para a guerra, já que existiria um reconhecimento recíproco da



legitimidade entre todas as nações. As atrocidades das guerras e os efeitos catastróficos provocados pelo desenvolvimento da tecnologia, sobretudo a bélica (como por exemplo o bombardeio de Hiroshima), conduziram ao pessimismo ao longo do século XX. Fukuyama (1992: 20) afirma que a “capacidade da tecnologia de melhorar a vida humana depende estritamente de um processo moral paralelo ao do homem. Sem este processo, o poder da tecnologia será usado para o mal e o homem ficará pior do que antes”.

É assim que, na perspetiva de Fukuyama, o *fim da história* representa o ponto mais alto da evolução económica da Humanidade. Os países, embora com leis e características distintas, proporcionariam reconhecimento, respeito das diferenças e consequentemente o fim dos conflitos. A democracia liberal subjugaria todas as outras estruturas económicas e sociais do Estado. Esse novo mundo baseado na vitória do liberalismo sobre o socialismo, primaria pela liberdade e pela fartura de todos os povos que dele fizessem parte sendo o seu maior representante os EUA.

Ainda este autor refere que o sucesso da democracia liberal está relacionado com uma série de fatores que o legitimam. A cultura pode ser uma forma de resistência à metamorfose de valores tradicionais em nome do liberalismo.

A religião é um possível estorvo ao avanço da democracia liberal no mundo. Tal exposição é defensável quando observamos, por exemplo, o fundamentalismo islâmico no Oriente Médio e sua frenética antítese à democracia liberal. Outro exemplo, é a desigualdade social consequente da desestabilização democrática em países pobres e em desenvolvimento, como por exemplo na América Latina e nos países africanos.

Todos esses factores – sentimentos de identidade nacional, religião, igualdade social, propensão para a sociedade civil e a experiência histórica de instituições liberais, coletivamente constituem a cultura de um povo. O facto de poderem os povos ser tão diferentes a esse respeito explica porque idênticas constituições democráticas liberais funcionam bem para alguns povos, mas para outros não, e também porque o mesmo povo que rejeita a democracia numa época, a adota sem hesitação em outra. (Fukuyama, 1992: 268).

Porém, esta visão não se pode afirmar como uma verdade absoluta. A erosão que a globalização hegemónica trouxe para a relação entre os Estados frágeis,

económica e politicamente, promoveu a ação de movimentos sociais e culturais na luta pela identidade, cultura, ambiente e direitos humanos. Este embate, entre estes movimentos e a globalização, originou a necessidade de se formarem balizas ideológicas e concepções de sociedades que inspiram os Estados.

As pessoas agem relativamente aos objetos e outros atores em função do significado que têm para elas. Por conseguinte, as relações internacionais não podem estar separadas dos aspetos culturais pois os atores são parte integrante das relações internacionais e o modo como agem, pensam e se relacionam tem tudo a ver com o significado e perceção que têm de si e do outro (Wendt, 1992).

No mesmo sentido de Beck (2008: 37) a peculiaridade da globalização reside na ramificação, densidade e estabilidade das redes recíprocas e relações regionais-globais empiricamente irrefutáveis e na autodefinição dos meios de comunicação, bem como dos espaços sociais e das correntes icónicas nos planos cultural, político, militar e económico.

A sociedade mundial não é uma sociedade que acolha e resolva todos os problemas das sociedades nacionais, mas um horizonte mundial caracterizado pela multiplicidade e ausência de integrabilidade.

### **3.2 Breve abordagem sobre multiculturalismo/interculturalismo**

A cultura é fator primordial para que grupos sociais se formem e expressem aos outros os seus pontos de vista, sobre os mais diversos temas. A coexistência pacífica entre cidadãos de determinada sociedade está ligada à identificação cultural que estes possuem. E é exatamente no tocante às diferenças que, o advento da globalização, tem exigido no mundo, um novo tipo de atitude e posicionamento: a aceitação do diferente. É desta atitude que brota o multiculturalismo.

Peter McLaren e Walzer abordam esta temática relativamente ao que acontece nos Estados Unidos da América (*cultural studies*) de modo distinto do que acontece na América Latina. Enquanto o multiculturalismo no primeiro caso significa separatismo, no segundo tem um paralelismo com pluralismo ou heterogeneidade.

McLaren (1994; 2000) defende que para se entender o multiculturalismo nos EUA é necessário atender-se a três olhares distintos: um conservador, outro liberal e um outro liberal de esquerda. No primeiro existe o separatismo entre etnias subjugado à hegemonia dos *wasps* (Protestantes Anglo-saxónicos Caucasianos). Aqui é determinado o que deve ser ensinado e aprendido para ser “culturalmente correto”. No segundo olhar remete para a paridade natural e cognitiva entre etnias e o olhar liberal de esquerda postula que é a desigualdade económica quem promove as diferenças. Canclini (2010: 20) refere-se a Michael Walzer como um pensador que revela preocupação com o facto de o conflito da vida estadunidense não opor o multiculturalismo à singularidade, pois todas “as vozes são fortes, as entoações são variadas e o resultado não é uma música harmoniosa.”

É curioso que o conceito do multiculturalismo raia, numa primeira abordagem, o campo político. Críticos e defensores do tema travam discussões em torno de um conceito que, na verdade, pode ser entendido de formas diferentes porque também pode ser visto de diferentes prismas. Um dos exemplos é a sua própria designação: alguns defendem que deveria referir-se este fenómeno como interculturalismo porque o prefixo “inter” oferece uma visão de culturas em relação, contrapondo com o termo multiculturalismo, que nos transmite a ideia de uma sociedade composta de várias culturas sem que haja, nesta ideia, necessidade de se encontrarem ou interagirem. Outro exemplo é a perspectiva pelo qual é olhado: mais liberais ou mais críticas.

As primeiras valorizam a pluralidade cultural e a segunda questiona as construções dos preconceitos e das diferenças. Estas perspectivas sofrem tensões provocadas pelos discursos pós-modernos e pós-coloniais, que alvitram para a necessidade da procura na linguagem do modo como as diferenças são construídas, ficando assim para além da identificação de preconceitos.

Estas perspectivas críticas procuram autonomizar os discursos impregnados por perspectivas ocidentalizadas. Outra dificuldade do conceito é o facto de ele ser transdisciplinar. Como aponta Wieviorka (1998), ele atravessa e comunga com três conceções: a da demarcação sociológica, a da demarcação da filosofia política e a terceira, a da ciência política.

O funcionamento das sociedades multiculturais resultantes da interação de diferentes culturas, que fomenta tensões e transforma o multiculturalismo num problema, e não numa resposta, à resolução dessas tensões, corresponde à primeira conceção. A abordagem filosófica preocupa-se com as vantagens e



limites no âmbito jurídico ou política e, a concepção da ciência política, está virada para o funcionamento institucional.

Uma vez que a discussão nas ciências sociais sobre o multiculturalismo avança em simultâneo com os conceitos da globalização, questionamo-nos do mesmo modo que B.S. Santos (2006), sobre como se configuram as relações entre os sujeitos de direito interno, por um lado, e os atores do sistema internacional, por outro. No entanto, o multiculturalismo tem a sua fundamentação na necessidade e exigência do reconhecimento de minorias (Taylor, 1994).

Nessas minorias ganham força as discussões, sobre raça, sexo, religião, etnia, pobre e rico. Travam-se ainda discussões sobre a participação das minorias nas culturas nacionais (Turner, 1994). Este autor adianta mais e sustenta, que o multiculturalismo, tende a tomar contornos identitários, sendo que cultura<sup>41</sup> e identidade étnica se fundem.

Neste novo mundo global, surgem novos significados dos modos de vida, formas culturais, etnias e, sobretudo, minorias. Perante o cruzamento de povos, Zaoual (2003) questiona se haverá possibilidade de passar despercebido que o mundo é mestiço. Para essa mestiçagem contribui a globalização hegemónica, como já dito anteriormente, com o seu objetivo de alcançar lucro, com consequências desastrosas, sobretudo do ponto de vista dos sujeitos e de suas culturas.

Apesar de, em primeira instância, colarmos o conceito do multiculturalismo à globalização há quem defenda que não nasceu de forma espontânea nem é um fenómeno moderno<sup>42</sup>, e no dizer de (B.S. Santos, 2003) a organização e criação de Estados na época do colonialismo acabou por reunir sob o mesmo espaço diversos povos e as migrações contemporâneas que acabaram por gerar sociedades multiculturais.

Os descobrimentos e o colonialismo iniciaram a expansão do comércio e a busca do lucro e originaram a escravatura de povos e o nascimento de minorias que eram quase sempre excluídas. Exemplo deste fenómeno é o Brasil que depois de 1500 albergou uma miscigenação de distintos grupos culturais, bem como um grande número de minorias discriminadas. É assim que a ideologia dominante e as classes nobres não reconheceram o multiculturalismo como forma de política social pois a lógica da procura de poder e de lucro assentava precisamente na

---

<sup>41</sup> Note-se que o conceito de cultura aqui entendido não é o da cultura cristalizada, estática das construções, da arte mas da parte dinâmica da cultura onde sentir, pensar, fazer, viver estão incluídos num todo.

<sup>42</sup> Não é desconhecido de ninguém que a pluralidade de povos e culturas sempre existiu.

falta de meios de reconhecimento destas minorias. No dizer de Warnier (2002) a humanidade produz clivagens sociais pois é uma máquina de produzir diferença cultural.

Do ponto de vista histórico, a origem do multiculturalismo é estruturada em dois sentidos: num sentido a cultura nasce do particular e local por via do isolamento dos povos, noutro sentido, funde-se dado o cruzamento das comunidades.

Os grupos formados, por este movimento, são muitas vezes oprimidos, mas como dizia Freire (1991) adaptados por não se sentirem capazes de correr o risco de assumir as instituições dominadoras. Diante destas estruturas dominadoras a necessidade de proteção destas minorias começa a emergir sob o movimento social multiculturalismo.

Os teóricos do multiculturalismo defendem três ideias fundamentais: a ideia que as práticas que melhor distinguem a cultura de um dado grupo devem ser defendidas; não há necessidade de justificar nenhuma prática uma vez que não se pode comparar culturas diferentes e por último as culturas têm, ou presumivelmente têm, o mesmo valor (Barry, 2001).

Em resumo, podemos dizer que originalmente o multiculturalismo diz respeito à “coexistência de formas culturais ou de grupos caracterizados por culturas diferentes no seio de sociedades modernas” (B.S. Santos & Nunes, 2004: 26).

As diferenças culturais, num contexto global, continuam, porém, a ser associadas a projetos emancipatórios assentes nas lutas, no dizer dos mesmos autores, pelo reconhecimento e diferença. Assinalam ainda que este conceito tem “alimentado os debates e iniciativas sobre novas definições de direitos, de identidades, de justiça e de cidadania” (Ibidem: 33).

A globalização cria condições e empurra as sociedades para a multiculturalidade e permeabilidade (Taylor, 1997). Assim, as culturas vão-se sobrepondo e impondo-se umas em relação às outras. O autor considera que as sociedades liberais do Ocidente têm contribuído para isto quer pelo colonialismo quer pela marginalização de segmentos da população de outras culturas.

O multiculturalismo também se trata de uma relação entre a cultura e o poder. É evidente que apenas pode surgir em contextos sociais e políticos, onde seja possível ponderar a influência das diferenças culturais para as desigualdades políticas, económicas e sociais. Não queremos com isto afirmar a unicidade e homogeneidade do multiculturalismo. No dizer de Turner (1994) verifica-se uma divisão do multiculturalismo, em dois sentidos: o da diferença e o crítico.

O multiculturalismo da *diferença* encerra os interesses do grupo e reafirma a sua autoestima e superioridade face aos outros, está voltado para o interior; *crítico* é desafiador. Desafia os preconceitos das maiorias dominantes e declara a parte dissimulada do discurso hegemónico, está voltado para a exterioridade. A ideia separatista, do multiculturalismo, nasce ao essencializar a cultura como resíduos de tradições e na sua transformação no *politicamente correto*. Esta posição vale-lhe duras críticas pois, ao invés de contestar a maioria hegemónica, acoberta políticas que se fixam nas divisões sociais e políticas.

Por outro lado, o multiculturalismo crítico utiliza conceitos como cultura, identidade cultural ou etnicidade para legitimar reivindicações políticas de grupos de interesses. Desta feita ao envolver-se questões de etnicidade por exemplo ficam difusas as lógicas de diferenciação cultural. Como por exemplo diferenciar índias feministas de brancas feministas? Ora se estas questões são relevantes para o posicionamento social e para o acesso ao poder (sociedade ou Estado) torna-se relevante pensar onde assentam essa lógica da diferenciação.

Mas a questão que se coloca é perceber se em tempos de globalização é o multiculturalismo a ponte para a crise cultural que os nossos dias revelam.

Já dissemos que por cultura entendemos a participação dos indivíduos na sociedade a que pertencem, e que não há cultura que não seja influenciada por valores que contribuem para as constantes transformações que têm vindo a sofrer ao longo da história – da tradição comunitária, vidral e concreta à modernidade societária, estatal e abstrata.

A crise da cultura, enquanto crise da modernidade, exprime o facto essencial de que a humanidade não é detentora dos instrumentos que engendrou e pôs em ação para dominar a natureza. Pensamos que, o que começou nos séculos XV e XVI, está a terminar por meio de um processo no qual descobertas científicas se misturam com convulsões políticas e sociais. Esta crise cultural da modernidade é a base do que se pode denominar pós-modernidade.

Apesar desta conjuntura, é preciso, reconhecer que a modernidade teve o mérito de reconhecer uma *pluralidade das culturas* e da necessidade do respeito a cada uma delas. Isto significa que apesar da globalização hegemónica ter conseguido hierarquizar as sociedades em função do seu poder económico e tecnológico o mesmo não acontece com a cultura. De forma mais geral, cada povo conservou uma visão do mundo e de si mesmo e não se pode pretender que haja hierarquias nessas visões. Podemos apontar como exemplo a cultura dos Estados Unidos, após o final da Segunda Guerra Mundial, que desempenhou um papel dominante



não só no campo das inovações tecnológicas, mas também na criação de um modelo cultural exportável através do famoso *american way of life*. Contudo, este modo de vida Americano, que se discute desde 1945, na nossa Era distanciou-se dos ideais de vida de então. Este novo modo de vida americano distancia-se da natureza e transforma-se em algo essencialmente urbano e consiste na procura de dinheiro destinado ao consumo – a *americanização*<sup>43</sup>.

*Esta crise da cultura* resulta da incapacidade na manutenção dos antigos valores, com a massificação das ideias e dos valores coadjuvado pelo desenvolvimento dos meios de comunicação de tal modo, que muitas vezes se pensa que não se pode viver sem os novos valores. Assim, muitas vezes a cultura de origem é colocada de lado e a cultura de acolhimento é absorvida, sobretudo nas minorias geradas pelo fenómeno das migrações internacionais que pretendem integrar-se na vida cultural da sociedade que os acolhe. Estas tentativas, porém, podem originar movimentos extremistas como, por exemplo, no caso do islamismo que se enxertou na religião muçulmana deformando a mensagem inicial e dando origem ao fundamentalismo.

As descobertas científicas e as técnicas sofisticadas facultaram a possibilidade da difusão de imagens geradoras de representações por essência irracionais que privilegiam o instinto e a imaginação, em detrimento da inteligência, por natureza racional.

Torna-se, pois, necessário repensar a pretensa evolução cultural da humanidade pois todas devem ser respeitadas na sua autenticidade e, se assim, quisermos, na diferença.

### **3.2.1 Cidadania e crise cultural**

O nosso presente incita-nos ao consumo, à instantaneidade, à informação e à interconexão. As comunidades são influenciadas pelos fluxos de mercadorias, capitais e pessoas, ou seja, pelos ideais e propostas da globalização hegemónica.

O mundo organiza-se como um imenso formigueiro de pessoas desconhecidas que não compreendemos. A sociedade do passado, agrupada em clãs, com saberes ancestrais parece não ter lugar num mundo que apela à velocidade das relações e que só reconhece os saberes categorizados por princípios da ciência.

---

<sup>43</sup> Este novo modo de vida americano pode ser sinónimo de vida de consumo.

As necessidades simples de então, desapareceram.

Hoje vivemos (habitamos e trabalhamos) reclusos, empilhados em espaços exíguos, mal iluminados e mal ventilados, mas com a possibilidade de fazer a viagem à volta do mundo em menos de 80 minutos, apreendendo a filosofia egoísta do consumo. O homem impõe-se ritmos alucinantes forçando-se a superar-se para alcançar bens de consumo que, na verdade, não precisa.

Assume uma revolução industrial, tecnológica, mas esquece-se que assiste a uma verdadeira revolução humana, cujo fundamento – o Homem, não se encontra preparado transformando-se assim num moderno bicho-homem, predador da sua própria espécie.

Dessa marginalização emergem movimentos de revolta que vão formando a consciência do mundo para a necessidade de tornar visíveis os Povos, Culturas que foram marginalizados pelo poder económico. Assistimos agora ao nascimento na arena internacional de várias instituições que defendem direitos e liberdades e garantias do ser humano.

Huntington (1994) advertiu de que os conflitos internacionais vindouros poderiam ser de cariz cultural já que o emaranho de ligações culturais que se estabelece em todo o mundo, a cada segundo, dá azo a esses conflitos, a uma fragmentação entre economia globalizada e a individualização. Assim o Homem desdobra-se e reconstrói as identidades sociais assentes em elementos culturais, num processo que permite o entendimento do outro como *persona non grata*. Para evitar estes conflitos torna-se necessário cultivar o respeito e o reconhecimento mútuo ou um palco cujo cenário seja neutro e possa ser comum.

A ideia de uniformização da globalização hegemónica parece encontrar realização neste âmbito já que os indivíduos tendem à procura de um caminho com o qual se identifiquem ainda que seja distinto da tradição familiar ou cultural. Assim, o paradoxo da globalização parece ainda mais eloquente.

Dos encontros e desencontros dos sujeitos culturais dos nossos dias iniciam-se as hibridações. A ideia do híbrido emerge na crítica teórica baseada na problematização da tese da representação, nascendo da crise do pensamento ocidental, contemporânea do capitalismo multinacional e dos seus fluxos globais de desterritorialização.

A abrupta interpenetração e coexistência da cultura gerou processos de mesclagem com denominações como aculturação, transculturação, heterogeneidade cultural e hibridismo. Tais terminologias desenvolveram-se no

afã de designar os novos processos e produtos resultantes de culturas em choque.

É neste contexto de tensões que Canclini afirma que “os desajustes entre modernismo e modernização são úteis às classes dominantes para preservar a hegemonia, e às vezes para não ter de se preocupar em justificá-la, para serem simplesmente classes dominantes” (2008: 69). É assim que defende a coexistência entre o tradicional e o moderno e desenvolve a terminologia de *heterogeneidade multitemporal* (2008: 74).

Hall (2003) e Bhabha (2010) também se têm dedicado a esta questão fundamentando a ideia do hibridismo como um processo marcado por ambivalência e antagonismos resultantes da negociação cultural. Negociações cujo pano de fundo são as relações assimétricas de poder entre atores com posições de legitimidade diferentes.

Bhabha (op. cit.) parte da observação da tensão entre colonizadores e colonizados e assinala que o hibridismo cultural é um processo dual – agonístico e antagonístico, que resulta da existência de diversas culturas. Resulta da subversão do discurso hegemónico dominante pela ironia do colonizado.

É desta chamada de atenção, que pretende que as suas diferenças culturais sejam respeitadas, que se produz os discursos híbridos. Segundo ele o hibridismo não resolve as tensões entre duas culturas, mas sim o processo que resulta desse choque.

Esta visão é contrária a Canclini (2008) que entende o hibridismo, sob um viés político, como o elemento que nasce da junção de duas culturas (a cultura de “elite” e a cultura indígena). O processo de hibridação promove a sobrevivência da cultura indígena e a modernização da cultura de elite.

**Figura 11 – Representação de hibridismo (Tribo do Amazonas)**





Fonte: AFP/GETTY (n.d.)

Para ele este processo aporta a rutura da ideia de pureza. De acordo com as suas palavras, o hibridismo é caracterizado por todo um conjunto de “processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existem de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas” (op. cit.: XIX).

Distintamente dos conceitos de sincretismo ou mestiçagem que indicariam uma harmonia e um encontro sem contradição, a hibridação compreende distintas “mesclas interculturais” não encerrando apenas mesclas raciais (mestiçagem), misturas religiosas e de “movimentos simbólicos tradicionais” (sincretismo). Os processos híbridos, portanto, podem ser identificados em um longo trajeto de manifestações, começando pelas formas sincréticas culturais derivadas da mistura entre homens de diferentes proveniências.

Nesta senda hibridização das culturas pode ser entendida como a rutura entre o tradicional e o moderno, entre o popular e o massivo. Consiste na miscigenação entre diferentes culturas, ou seja, uma heterogeneidade cultural presente no cotidiano do mundo moderno.

A hibridização cultural reflete-se pelo “descolecionamento”<sup>44</sup> que permite que um bem cultural seja reproduzido e disponibilizado mais facilmente e pela “desterritorialização” que diz respeito à perda da relação natural da cultura com os territórios geográficos e sociais.

Já Hall (2003) entende que o hibridismo é processo que emerge na diáspora da adaptação dos indivíduos às matrizes culturais que não são as da sua origem. Assinala que o hibridismo não pode ser conotado com tradicional ou moderno pois trata-se de um processo agonístico que não se completa.

Nesta senda pode-se entender que o hibridismo não transporta ao sujeito a ideia de apreensão de outras culturas, mas a percepção de que a sua identidade é reconstruída numa constante dicotomia de assimilação e diferenciação, para com o outro, criando no seu ser uma indecisão sobre a matriz que mais o representa.

---

<sup>44</sup> Ver Canclini (2008). *Culturas híbridas – estratégias para entrar e sair da modernidade*. Barcelona: Editorial Paidós.

O indivíduo fica perante culturas, que não compreende na sua totalidade, que não as assimila deixando vivas as raízes. O indivíduo encontra-se assim em permanente diálogo entre culturas.

Unindo a visão destes autores permite-nos escrever um conceito para hibridismo como o processo multicultural tolerante à diversidade e que adiciona novas significações opostas às matrizes culturais de origem, que ocasiona crises de identidade. Não podemos deixar de salientar que dentro do processo de hibridismo existem relações de controlo e poder.

Na prática, o hibridismo é uma máscara ideológica para a reterritorialização capitalista – e até um meio conceitual-chave para o modo de adaptação da exclusão do subalterno.

O hibridismo favorece as culturas hegemónicas através da dissimulação da cisão entre culturas dominantes e dominadas. Sem se aperceber o sujeito consome bens e exerce práticas como se fossem suas e os caracterize. Exemplo disto é a influência que a cultura norte americana exerce no resto do mundo. Consome-se produtos *de fast food*, filmes de Hollywood que não são mais do que estereótipos de um estilo de vida a ser seguido.

Os embates das culturas dominantes e dominadas também podem ser dissimuladas e ser apresentada a realidade híbrida como se num mundo horizontal se vivesse. O otimismo cancliniiano facilita a possibilidade de que o conceito de hibridismo acabe servindo o “lado errado”, acabe justificando a continuada exclusão da classe subalterna por parte da classe dominante.

Embora a nacionalidade possa sempre ser um grilhão do homem à sociedade/comunidade, nem sempre se concretiza uma vez que a nação pode não corresponder aos limites do Estado, como já vimos anteriormente. Esta premissa vem dar força ao conceito jurídico da cidadania, como valor universal declarado na DUDH (Declaração Universal dos Direitos Humanos).

O papel que os meios de comunicação exercem num tempo-espço tecnológico é relevante na medida que tem a capacidade para unir milhares de desconhecidos a princípios, valores, símbolos e a vários tipos de solidariedade. Percebe-se a formação de um novo conceito de cidadania que resulta do ciberespaço que garante os aspetos culturais locais e moldam identidades.

Esta cidadania global, em teoria, poderia harmonizar as lógicas de igualdade política, apanágio do estado de direito, e de hierarquia social. Tanto mais que a cidadania se relaciona com a governabilidade pois supõe-se que as políticas

sejam planeadas, mas flexíveis já que se destinam a pessoas. Esta possibilidade, no entanto, não é tão linear assim. Há culturas que não parecem interessadas em dialogar e se isolam dentro de limites territoriais, descriminando minorias apoiadas por políticas que não promovem o pluralismo.

Os comunitaristas, como Taylor (1992), defendem que as pessoas que possuem uma relação estreita com a sociedade veem as suas identidades serem ajustadas. Contrariam as visões liberais que assinalam um distanciamento entre indivíduos e sociedade por meio da autonomia da escolha e da racionalidade que contribui para o esvaziamento da identidade.

O autor, como já vimos, defende que o indivíduo deve recuperar a sua autoimagem e exigir respeito do outro, pois deve-se evitar “a todo o custo é a existência de cidadãos “de primeira” e cidadãos “de segunda” (Taylor, op. cit.: 33). No entanto, parece haver aqui um problema pois a esfera íntima, onde a formação da identidade se constrói, é substituída por uma esfera pública onde reina o reconhecimento igualitário.

Mudança constante e rapidez são características das sociedades modernas tendo-se perdido a noção de um sujeito dono de uma identidade unificada e estável. Há uma índole de perda de *si*, que Hall (1999) intitula de *crise de identidade*. Trata-se de parte de um processo mais abrangente de mutação, que desarticula estruturas das sociedades modernas e enfraquece os quadros de referência que oferecem estabilidade no mundo social. Sobre isso, ele diz:

A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identifica (Idem: 13).

Caraterístico do período do fim do século XX (Hall, 2003), tal descentramento resiste às culturas que proporcionavam aos indivíduos ancoragens sociais. Estando a identidade em crise passa a ser discutida como suscetível de percepção pelo próprio indivíduo pós-moderno que precisa de encontrar no seu próprio descentramento o seu *Norte*. Assim, é a identidade quem ancora o sujeito. Mas as novas identidades nem sempre são do conhecimento do sujeito, pois são



variáveis e contraditórias. No dizer do autor, entender a identidade como fixa, essencial, estável é uma utopia.

O vazio criado pela utopia deixa o sujeito desconcertado e desestruturado. Essa desestruturação ocasionada pela inexistência do centro organizador não acaba numa total desintegração, pois os novos centros podem ser articuláveis.

Um dos mecanismos de identificação do sujeito é o sentimento de nacionalidade embora este só seja considerado como um atributo do sujeito humano na pós-modernidade. Porém, o processo de globalização tem-se encarregue de diluir essa ideia de identidade ancorada na nacionalidade, ainda que o nacional não seja apenas o que as fronteiras encerram.

A Nação é também a possibilidade de se narrarem histórias do passado, do presente e do futuro. Mas, as nações modernas, são híbridos culturais, ainda que afastem os que se lhes apresentam diferentes. É deste desgaste desnorteador, fragmentador e *erosionador* que a crise cultural emerge frente à passividade dos atores internacionais e do poder político dos Estados nacionais que olham para o Homem, digno de respeito independentemente da raça, cor, língua, nível de escolaridade, tipo de tecnologia que utiliza e do poder económico, como um simples custo e fator de produção (Kegler, 2011).

A questão da identidade tornou-se um dos principais temas de reflexão política e sociológica dos nossos tempos. Para tal têm contribuído um conjunto de fenómenos que trazem a re-discussão e recodificação do tema em consequência das mudanças económicas, políticas, filosóficas e epistemológicas. Sobre ele debruçaram-se teóricos da área da filosofia como Jürgen Habermas, Richard Rorty, Charles Taylor e na área da sociologia Manuel Castells, Nestor Canclini, Benedict Anderson, Stuart Hall, Ernest Gellner, Zygmunt Bauman, entre outros. No entanto, a área de saber que congrega as reflexões contemporâneas que mais se destacam é a chamada área dos estudos culturais. Aí cruzamo-nos com Stuart Hall, Aijaz Ahmad, Eduardo Said, Homi Bhabha e Nestor Canclini. Diante de tal diversidade torna-se impossível debruçar-nos sobre cada uma das teorias apontadas por todos estes autores.

Da antropologia à psicologia este conceito tem diferentes significados. Falar de identidade e dar-lhe um sinónimo de igualdade ou semelhança (Academia das Ciências, 2009: 2019), não transmite tudo o que o termo encerra.

Erickson, psicanalista austríaco, trouxe o conceito de identidade para o mundo das ciências sociais e concebe o conceito como “un sentimiento de mismidad y continuidad que experimenta un individuo en cuanto tal” (1977: 586).

Não vamos aqui apegar-nos ao conceito de identidade da psicologia porque está fora do nosso alcance. A identidade que nós procuramos, não está relacionada com o psíquico ou com o físico, mas sim as vivências, com a cultura.

Ligado à ótica do Estado-nação moderno, a questão da identidade cultural traz calorosas discussões e vários posicionamentos.

A intensa onda globalizadora que vivemos torna os valores mais fugazes, e precisa ser olhada do ponto de vista e do momento em que a própria ciência se encontra.

Do ponto de vista da Era pós-moderna, as nossas identidades passam por um contínuo processo de transformação, balançando-se entre o duradouro e o passageiro e trazendo aos indivíduos instabilidade e heterogeneidade. No domínio da economia, a globalização dominada pela hegemonia do capitalismo financeiro destitui os Estados nacionais das decisões internacionais que passam a ser tomadas por atores internacionais desconhecidos. No plano político, os processos de integração regional promovem uma redefinição político-geográfica favorecendo a emergência de novas identidades geradas a partir dos fenômenos das migrações e da visibilidade que as minorias etnias têm vindo a ganhar dentro de cada nação (Kegler, 2011).

Partindo da ideia de Milton Santos (1997) para quem as identidades culturais não são imutáveis, mas sim processos em constantes transformações. As identidades, diz o autor, são “identificações em curso”. (p.135). As identidades em constante mudança transportam polémica no quadro da teoria social porque, como assinala Hall (1997), as velhas identidades morrem e dão lugar a novas identidades que transformam o sujeito sem unidade. Esta morte do sujeito unificado origina a crise de identidade como

parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social (Hall, op. cit.: 7).

Não sendo a identidade constante leva ao nascimento de diferentes concepções sobre o mesmo conceito. Para este autor podemos encontrar a concepção do sujeito do iluminismo, a do sujeito sociológico e a do sujeito pós-moderno.

A diferença entre estas concepções reside na passagem da ideia de unidade e centralidade, para a ideia de que a verdadeira importância reside no interior do sujeito até chegar à ideia de que dentro de cada um dos sujeitos existem várias identidades por vezes até contraditórias que apontam em diferentes direções. Esta ideia de Hall (1997) assenta também na tese que ele defende de que a globalização, como fenómeno Ocidental, não provoca a homogeneização da cultura uma vez que o Homem tem fascínio para a novidade e para a diferença. Para além de que os sujeitos detentores do poder não o iriam permitir.

Esta evolução forçada por este fenómeno poderá ser então o fator preponderante na crise das identidades. Mas falar de crise das identidades sem se clarificar convenientemente a própria concepção de identidade parece-nos algo invulgar. Porém, clarificar a concepção de identidade é gigantesco uma vez que varia de acordo com a época em que a inserimos.

A identidade vista pelo sujeito do iluminismo, como já abordamos, não é a mesma vista pelo sujeito pós-moderno. O Homem Iluminista, era um Ser dotado de Razão, centrado, que nascia com o indivíduo e com ele se desenvolvia num contínuo idêntico.

Tal forma de ver o Homem, centrada na pessoa transporta-nos para a ideia individualista de identidade. Nesta ideia o Homem olha unicamente para o seu *umbigo*, é *egocêntrico*. Posteriormente, o Homem passou para a projeção deste interior para o exterior, da projeção da identidade do eu para o mundo público, onde o eu reconhece estabilidade cultural e acaba internalizando os valores, formando então o *Nós*. Desta forma a identidade amarra o sujeito “*EU*” e estabiliza-o num mundo cultural por ele habitado tornando-os unos e previsíveis (Kegler, 2011).

Castells traz a discussão assinalando que a identidade é fundamento de significado e de experiência de um povo. É o “processo de construção de significado com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o(s) qual(is) prevalece(m) sobre outras fontes de significado” (2001: 22).

O autor citado acima adverte que falar de identidade e dos papéis que cada ator desempenha na sociedade não é a mesma coisa. Os papéis são definidos por



instituições e as identidades nascem dos próprios atores e vão-se construindo e desenvolvendo a partir da História, Geografia, Biologia.

Ora, como facilmente se depreende, tal torna-se irreal nos nossos dias. Este sujeito que era previsível, que vivia uma identidade estável e única encontra-se fragmentado pela *mestiçagem das culturas* sendo hoje composto por várias identidades por vezes até antagónicas. A identificação do sujeito pela identidade cultural é então problemática.

Na identidade móvel do sujeito pós-moderno, o sujeito assume diferentes identidades em diferentes momentos não sendo coerentes com o seu próprio “Eu”. Na verdade, para que possamos sentir-nos confortavelmente enganados vamos construindo *narrativas do “EU”* à volta dos quais vamos, contínua e unificadamente, vivendo.

A vivência da identidade una, segura e coerente é uma suave mentira que teimamos afirmar! A interconexão ritmada de ideias e identidades vão criando ondas de transformação social em todo o Globo (Kegler, op.cit.)

Giddens (1991) refere que as transformações sociais se afirmam quando as diferentes partes do globo se intercontam. Deste modo, podemos ponderar que a construção do significado de identidade se encontra condicionada não só ao contexto social, mas também aos contextos económicos, políticos e, ainda, aos meios de comunicação, num processo de construção temporal.

Este condicionamento permite-nos perceber a transformação do conceito. Esta transformação é ainda mais perceptível quando entendemos que pode ser utilizada como uma estratégia de desenvolvimento e instrumentalizada a partir de processos de comunicação.

Identidade e socialização são conceitos afins sendo que a socialização expressa a forma como as estruturas sociais são internalizadas e emergem exteriorizadas pelos seus atores. Assim, a identidade emerge como a imagem do “EU” em relação com os outros, o espaço onde as demonstrações culturais se passeiam e se refletem numa ligação entre o indivíduo e o universo repleto de indivíduos diferentes com as suas *identidades-raízes* que se entroncam na *identidade-projeto*.

Na sua singularidade, o Homem é uma totalidade onde estão presentes a subjetividade e da objetividade de forma indissolúvel e em relação inequívoca com outras totalidades. Esta ideia pode ser colada ao conceito de *mesmidade* de Ciampa (2002). O autor fala de uma *metamorfose* da identidade por meio de dois

movimentos: a mesmice e a mesmidade. A mesmice será, para o autor, uma reposição da identidade pela busca da estabilidade consciente ou pela repetição compulsiva inconsciente.

A mesmice de Ciampa é por nós observada sempre que ao olharmos para um dado indivíduo afirmamos que apesar do tempo ter passado, continua o mesmo. Há como que uma continuidade, uma infinidade que condiciona a possibilidade do indivíduo *ser-para-si*. Por sua vez a mesmidade é a superação do *si* vivido pelo indivíduo e que pode ser entendido como o *outro* que no final também sou “EU” (1995: 131)

Pela apropriação das ideias deste concluímos que o Homem não tem uma só identidade, mas pelo contrário é detentor de múltiplas identidades que longe de criarem cisões sociais dão corpo às *identidades projeto*<sup>45</sup>; corpo à ideia romântica de Nação, que na sociedade global, encontra espaço para a identificação do “EU” na identidade social. Neste sentido, as diferenças não constituem obstáculo à universalização, mas antes pelo contrário se o singular for profundo universaliza-se, dando corpo à ideia de Santos anteriormente referida. A identidade é sinónima de movimento já que o “EU” apreende as vivências do “Outro” que passam a ser suas também.

Tal como para a multiculturalidade, Wieviorka (2004), insere a identidade nas três correntes já referidas (sociológica, filosófico-política e a político-jurídica). Com base nestas correntes o autor faz uma categorização das identidades agrupando-as em: identidades culturais que se formam com base na reprodução, perpetuação de grupos, valores, estilos de vida, língua (transmitida por um líder, seja ele religioso, político, etc., nesse caso, não há possibilidade de intervenção na cultura a partir da subjetividade individual); a singularidade que se baseia no sentimento de pertença ao coletivo. Para o autor, o sujeito constrói sua identidade a partir do particular, de si mesmo, assim, a perspectiva do sujeito é determinante nessa compreensão.

Wieviorka (2004) crítica estas duas categorias defendendo a impossibilidade das culturas não serem influenciadas pelo exterior, sendo apenas instrumento de reprodução.

A terceira categoria são as identidades coletivas que sendo estáveis e delimitadas podem transformar-se com o fenómeno das migrações e a quarta categoria são

---

<sup>45</sup> Exemplo desta identidade projeto, são os cidadãos americanos, que apesar das suas muitas identidades-raízes, encontram a sua coesão numa única identidade-projeto, a do “sonho americano”.

os nómadas modernos (estrangeiros) e a quinta categoria a hibridez (mestiçagem) cultural.

O individualismo também contribui para as identidades coletivas uma vez que os sujeitos têm mais que relações familiares que os determinam. Os sujeitos têm a capacidade e liberdade de pensar e como tal de formar as suas próprias identidades, diferentes do grupo de origem, que confere dinamismo à identidade. Além de que os sujeitos de nacionalidades distintas impõem uma determinada solidariedade de grupo. Sendo que a mestiçagem cultural é antónima de formação de identidade coletiva uma vez que a cultura é transformada e não reproduzida.

O autor defende também a possibilidade de se formar teorias distintas sobre a identidade. Na lógica da identidade como reprodução, os atores procuram preservar a sua identidade cultural de qualquer contaminação, em nome da autonomia e da independência política; assim, tal grupo tende a se separar do grupo mais amplo no qual está inserido.

O autor revela que atitudes tolerantes e direitos culturais são necessários para que o grupo não se desfaça e se mantenha um certo distanciamento entre o interior e o exterior, lesando-se a liberdade individual a favor do grupo ou de seus líderes.

(...) Los dispositivos institucionales que provienen del multiculturalismo están inadaptados en este caso, de forma que intentan efectivamente integrar las diferencias culturales en el seno de un mismo grupo político, permitiendo el reconocimiento colectivo de las minorías y la participación individual de cada uno de sus miembros en la vida moderna del grupo, allí donde las reivindicaciones independentistas significan el deseo de abandonar el grupo en cuestión. (Wiervorka, 2004: 29).

O autor critica as duas saídas dos atores das identidades coletivas - a da tolerância, onde podem exercer o poder de viver livremente a sua cultura no espaço -defendendo que a primeira discrimina os sujeitos de outras culturas e a segunda pode resultar na negação do grupo dado os princípios baseados em valores universais.

Assinala que no *nomadismo*, é difícil garantir-se a unicidade e simultaneamente respeitar-se valores universais dos sujeitos transnacionais. Desta feita, não se



deve pensar que na mestiçagem *cultural* se podem esperar políticas de reconhecimento uma vez que tal contradiz o princípio da mixagem e da mudança.

Se falamos de um mundo que já se encontra para lá da modernidade, então, precisamos de admitir que também nós somos *pós*, no que concerne à conceção fixa e una da identidade pessoal e, como tal, torna-se defensável que a construção do conceito de identidade e da própria construção identitária seja uma articulação entre identidades.

Se andarmos pelas ruas das cidades percebemos que cada um de nós é composto por um pouco da identidade do outro. Por vezes não aceitamos esta ideia e quando olhamos o outro, fazemo-lo a partir de padrões inculcados que nos obriga a sermos formados dentro de padrões culturais homogêneos e unificados. Assim, identificamo-nos com pertencentes a uma dada identidade (cultural, política, social) como se da nossa impressão digital ou até identificação jurídica se tratasse.

Esta conceção deve-se ao medo de perder a identidade frente à diversidade. Essas diversidades que aqui falamos são não só a diversidade que a globalização aporta, mas também a diversidade que existe dentro de cada Estado, dentro de cada cultura.

A identidade vai-se construindo entre complementaridades, cumplicidades, antagonismos e diferenças que afetam não só a nossa própria percepção intercultural como afetam a política nacional e internacional.

Essa construção é uma construção individual que possibilita a mudança. No entanto, nesta construção a partir da diversidade formam a unicidade do indivíduo o que traz a dificuldade de reconhecimento do “*EU*” nesta identidade complexa e dinâmica. Cada um de nós é único na diversidade e diferentes na unidade. Cada um de nós é um complexo de fantasias pessoais, crenças e, voltando a Castells (2001), é um aglomerado de *memórias coletivas*. Esta forma de construção proposta por Castells leva-nos a diferentes identidades.

Este autor fala de três formas de identidade: a identidade legitimadora, baseada nas instituições dominantes para expandir o seu império; a identidade de resistência, engendrada pelos dominados e marcada pela resistência aos princípios das instituições dominantes e a identidade projeto que tem por base os atores sociais criadores de uma nova identidade resultante de fatores culturais com o objetivo de modificar a sua posição na sociedade.

Da identidade legitimadora nascem instituições que irão reproduzir a identidade

que racionaliza as fontes de dominação; com a identidade de resistência formam-se comunidades baseadas em modos de resistência coletiva perante a opressão; e a identidade projeto onde se formam sujeitos que constroem a sua identidade projetando uma vida diferenciada, que sonha a transformação social como continuidade dessa identidade.

Num mundo globalizado as identidades legitimadoras antecedem as identidades resistência que lutam pelas suas crenças e valores. Já as identidades projeto emergem não das identidades legitimadoras, mas do desenvolvimento das identidades de resistência (Castells, op.cit.: 420).

Sendo a identidade um conceito contestado onde a dissolução e a fragmentação jogam um papel importante de modo a que nenhum seja eliminado cabe bem a afirmação de Bauman (2005: 82-83) de que é uma *ideia ambígua*, uma faca de dois gumes que pode ser utilizado contra as pressões coletivas que se apegam às suas próprias crenças ou contra um grupo maior acusando-o de intenção viciosa de apagar a diferença de grupos menores. Seja como for a identidade assemelha-se a uma luta defensiva.

O autor ao referir-se à identidade distingue comunidade de vida e de destino e comunidade de ideias ou princípios. Na comunidade de vida e de destino os seus membros encontram-se numa absoluta ligação, mas é na comunidade de ideias ou princípios que surge a questão da identidade pela existência de um conjunto de princípios em redor dos quais se desenvolvem

comunidades de indivíduos que acreditam que é preciso comparar, fazer escolhas, fazê-las repetidamente, reconsiderar escolhas já feitas em outras ocasiões, tentar conciliar demandas contraditórias e frequentemente incompatíveis” (2005: 17).

A identidade é feita de escolhas do próprio sujeito influenciado muitas vezes por terceiros. No nosso entender a identidade são conjuntos de ideias do “*EU*”, em simbiose com as ideias percebidas do *Outro*, constantemente reatualizadas e que determinam o modo de pensar e sentir do indivíduo em cada instante, em função do campo onde atua, tornando-o único, nas suas vivências sociais e onde ideologias e formações ideológicas representam um importante papel. Já Taylors (1997: 45) define-a como a “maneira como uma pessoa se define, como é que as suas características fundamentais fazem dela um ser humano”. Acrescenta que a

identidade é formada pela existência ou inexistência de reconhecimento, sendo que muitas vezes o reconhecimento não tem uma perspectiva correta provocando assim imagens distorcidas, limitativas ou de desprezo.

Zaoual (2003) traz a teoria dos sítios simbólicos de pertencimento partindo da crítica aos modelos de desenvolvimento impostos pelos países ricos aos demais. A partir dessa ideia propõe uma mudança virada para novos valores integrando todas as dimensões da vida social. Propõe o conceito de *homo situs* em contraposição com o *homo economicus* resultante do discurso da globalização.

O conceito de *homo situs* emerge da observação de que os homens reagem de modo diferente em função do lugar onde se encontrem. Essas racionalidades situadas seriam diversas, compósitas, flexíveis, complexas e abertas.

O sítio simbólico de Zaoual (2003) é de pertencimento e pode ser visto como um rotulador imaginário de espaço vivido. A compreensão dos sítios, em oposição ao culturalismo, é uma abordagem dinâmica, em que sua definição busca incorporar, a percepção da complexidade e da mestiçagem cultural. Opõe-se, ao economicismo, pois nenhuma dimensão da existência humana é autónoma e como tal não pode estar separada das outras.

Crenças, conceitos e comportamentos organizam-se em redor de um sentido de pertencimento relativizando as diretrizes económicas no momento que a globalização parece indicar a uniformização.

O conceito de identidade trazido até agora é um conceito plural. Este conceito de identidade poderia dizer respeito a qualquer identidade. No entanto, como dissemos no início, vamos focar-nos na identidade cultural.

As identidades culturais nos nossos dias não são estáveis. Elas são resultado de processos de identificação que, eles próprios, também são transitórios. As identidades aparentemente sólidas dizem respeito apenas à identidade sexual – como homem, mulher ou à identidade regional – como africano, europeu. Dizemos aparentemente sólidas porque escondem um jogo de sentido, “choques de temporalidade sem constante processo de transformação, responsáveis em última instância pela sucessão de configurações hermenêuticas que de época para época dão corpo e vida a tais identidades.

Identidades são, pois, identificações em curso” (B.S. Santos, 1993:31). As identidades não são unas e são dominadas pela curiosidade relativa à diferença e à gradação das distinções. Os indivíduos ao questionarem-se sobre a identidade estão a fazê-lo a partir da posição do outro numa situação de subordinação.



Os artistas europeus raramente tiveram de perguntar pela sua identidade, mas os artistas africanos e latino-americanos, trabalhando na Europa vindos de países que, para a Europa, não eram mais que fornecedores de matérias-primas, foram forçados a suscitar a questão da identidade (Ibidem).

Assim, a questão da identidade é *semifictícia e semi-necessária* exceto para quem se questiona sobre ela (Ibidem).

Ainda assim quem recebe resposta ao seu questionamento tem sempre a percepção, certa ou errada, de quem responde. Identidade e reconhecimento, como assinala Taylor (1997) encontram-se assim ligados pela capacidade linguística das pessoas. Esta capacidade, defende o autor, é fundamental para a construção da identidade. Sem ela não existira autodefinição, diálogo e negociação.

O entendimento de Identidade relaciona-se com a percepção de si como indivíduos; de si no seio da sociedade; e como percebem a relação dos outros consigo. Deste conceito percebe-se que a identidade pode ser analisada do ponto de vista do “Eu” consigo próprio e do ponto de vista do “EU” com o *Outro* ou *Outros*, ou seja é relacional, o que nos permite pensar no social.

Deste ponto de vista o que define identidade é o sentimento de pertença a um grupo ou seja o que se tem de comum com um determinado número de pessoas e o que se tem de diferente com outras. Neste sentido podemos que a identidade é o processo que se vai construindo do entendimento do mundo e do modo como se relaciona com ele. (Bradley, 1996).

As identidades frustradas da Harriett Bradley encaixam-se nesta ideia. O seu foco centra-se nos padrões de mudança de desigualdade que estão sujeitos os indivíduos nomeadamente as mudanças constantes da sociedade atual. A sua abordagem incide nos processos de fragmentação da identidade como resultado das mudanças sociais.

É neste emaranhado que as identidades nacionais emergem sustidas pelas várias relações que as pessoas vivem e no seu empenho nessas relações (Bradley, op. cit.: 24). As identidades sociais são construídas pelo engajamento dos indivíduos em relações sociais inserindo-se nas culturas.

As identidades não são pré-existentes. São construídas e dependentes de interações sociais, reconstruindo-se e transformando-se em constantes novas interações. Nesse sentido, sendo a identidade uma construção social, e não uma herança, emerge da representação.

A identidade representa como nos vemos e como nos veem em sociedade, sendo construídas em critérios culturais, históricos e institucionais. Elas assumem tantos papéis quantas sociedades existam já que cada uma das sociedades é diferente da outra no que se refere aos modos de estar, pensar e viver.

Tílio (2009: 113) assinala os dizeres de Calhoun que afirma que na pós-modernidade faz sobressair o aspeto variável, não-essencialista e subjetivista das identidades sociais, enquanto na modernidade

as pessoas são normalmente membros de uma e apenas uma nação, (...) membros de uma e apenas uma raça, um gênero e uma orientação sexual, (...) e cada uma dessas afiliações descreve de modo exato e concreto algum aspeto de sua existência.

Olhando para uma visão sócio - construcionista<sup>46</sup> do discurso, afirma o autor citado, que as identidades construídas têm três características: *fragmentação, contradição e fluxo*.

A fragmentação das identidades faz surgir um desencaixe (Giddens, 1991), um *EU Inacabado* (Sennett, 1999), transitório (Bauman, 1998). São contraditórias porque existe a possibilidade de as pessoas entrarem em contradição por possuírem mais do que uma identidade. Identidades sociais também são fluidas (Bauman, 2003) já que estão constantemente a ser construídas e reconstruídas e como tal múltiplas (Hall, 2006).

É neste contexto que o discurso da globalização ganha suma importância pois facilmente afeta todos com o que a qualquer momento e em qualquer lugar acontece (Bauman, 1999; Castells, 1999; Friedman, 2007; Giddens, 2002).

---

<sup>46</sup> De notar que o construcionismo social, enquanto teoria, foi desenvolvida pelo psicólogo estadunidense Kenneth Gergen. O interesse deste autor era o de fomentar uma visão relacional, onde a ênfase sobre o modo de pensar individual é substituída por uma reflexão dos processos relacionais dos quais a racionalidade e a moralidade emergem. É celebre a sua frase “I am linked therefore I am” na linha do pensamento de Descartes “penso, logo existo”.

### 3.3 Controvérsia do reconhecimento

Nos nossos dias a questão do reconhecimento é parte da agenda política tanto dos países centrais como dos periféricos e tem vindo a possibilitar reinterpretações do conceito.

A origem do conceito de reconhecimento baseia-se inicialmente na filosofia do século XIX na teoria crítica da Escola de Frankfurt de Fichte e Hegel pois é com estes autores que o tema começa a ser tratado de forma ampla, e integra um princípio da ética.

Na filosofia de Hegel o conceito de reconhecimento é alvo de uma construção sistemática que, por sua vez, serve para sistematizar o conjunto de relações ético-jurídicas que ocorrem em diversas áreas, como Estado, direito, amor. O conceito resulta da evolução das relações intersubjetivas que acontecem nos diferentes momentos do espírito objetivo.

Mendonça (2007) discute o pensamento de Hegel, Taylor e Honneth e ressalta que, resgatando o pensamento de Hegel, ainda que com pontos de vista distintos, Charles Taylor (1994) e Axel Honneth (2003), ressaltam a importância do reconhecimento intersubjetivo na auto-realização de sujeitos e na construção da justiça social para abordar as controvérsias do multiculturalismo, a construção da cidadania e perceber a questão da necessidade da inclusão das minorias nas políticas públicas.

A base desta perspectiva é, pois, a percepção da identidade como meio de alcançar a auto-realização. Taylor (1994) afirma que o reconhecimento é uma necessidade humana dada a existência de grupos excluídos. Assinala que os sujeitos crescem e afirmam-se por meio das interações intersubjetivas pois se “eu não sou [verdadeiro comigo mesmo], eu perco o cerne da minha vida; eu perco o que o ser humano significa para mim” (Taylor, 1994: 30).

O delineamento de Taylor é uma reconstrução histórico-filosófica que tem por objetivo a criação da ideia de estruturação da própria sociedade, pois entende que os sujeitos amarrados a configurações, nada mais são que distinções qualitativas, encontrando-se assim a identidade ligada à ideia que orienta a vida dos sujeitos e lhes garantem a possibilidade de criar juízos críticos de si e dos outros. Taylor agarra-se à auto-interpretação, dos sujeitos, baseada em avaliações, onde a dignidade é o pano de fundo moral das sociedades. São estas



configurações que permitem ao sujeito orientar-se no emaranhado social (Mendonça, 2007).

Na modernidade houve alterações nas noções de dignidade e um enfraquecimento da sociedade anteriormente perfeitamente hierarquizada e é o próprio desenvolvimento do EU que se fundamenta na sua interiorização e interpretações que alvitram a diferença. O autor assinala que

enquanto a política da dignidade universal lutava por formas de não-discriminação que eram bastante “cegas” aos jeitos em que os cidadãos se diferem, a política da diferença, frequentemente, redefine a não-discriminação requerendo que façamos dessas distinções a base do tratamento diferencial (Taylor:39).

Percebe-se que a proposta de Taylor assenta na consciência da igualdade e na leitura de cada sujeito dessa ideia de igualdade. Para ele o sujeito na busca do reconhecimento, individual e social, negoceiam identidade. Estas lutas pelo reconhecimento, afirma, têm extravasado o foro interno e têm-se tornado mais explícitas utilizando a via pública procurando o respeito e a valorização do diferente por meio da construção da valorização e respeito pelo outro.

Axel Honneth (2003), tal como Taylor ressalta a presença de uma conjuntura normativa que fundamenta as representações e práticas sociais afirmando que é o reconhecimento intersubjetivo que permite que os sujeitos possam realizar completamente as suas capacidades e garantem uma auto-relação íntegra quando percebem que os seus parceiros os reconhecem. É aqui que este autor adota a premissa de Hegel. Este teorizava que os indivíduos constroem uma imagem de si próprios, em relações éticas com outros, e que essas relações também permitem que a sociedade seja libertada de particularismos. Pensa uma teoria do reconhecimento com três elementos: as ligações emotivas fortes, a adjudicação de direitos e a orientação por valores. Entende que existe uma interação baseada no conflito e o reconhecimento emerge como elemento essencial na *gramática moral* dos conflitos fundamentado pelo sentido de justiça que o autor entende ser não o de distribuição económica.

No epicentro desta questão o autor assinala a identidade como a que se constrói numa dialética entre a aceitação e o reconhecimento do outro. Procura construir uma teoria social de carácter normativo e parte do princípio que o conflito é

intrínseco à intersubjetividade e aos próprios sujeitos conduzido pela lógica de sobrevivência dos indivíduos, luta moral moderada por imposições intersubjetivas.

Neste sentido o autor cola-se a Hegel para quem a o reconhecimento é a causa da luta entre os sujeitos para construírem uma imagem de si mesmos, nos âmbitos da família, direito, etnicidade, e a causa de pressões intrassociais de modo. (Honneth, 2003). Podemos ver que os dois autores defendem a génese social da identidade e a luta pelo reconhecimento.

A ideia de Honneth de que a luta por reconhecimento é normativa é, no entanto, contrariada por Taylor para quem o reconhecimento é *uma necessidade vital* (Taylor, 1994: 26). Taylor defende que a identidade tanto é formada pelo reconhecimento como pela falta dele e até por um reconhecimento erróneo. Assinala que a identidade é fortemente influenciada pela intersubjetividade amorosa e para tal apoia-se nos estudos de Winnicott das relações que estabelecem entre mãe e filho.

Honneth defende que tal como na relação conflituosa entre mãe e filho, que vai desde a fusão completa à relativa dependência, o sujeito aprende com o outro a ver-se a si próprio, como ser autónomo, embora relativamente dependentes. Ao olhar para o direito e para esta relação de dependência relativa sugere que é por meio dele que os sujeitos se reconhecem dotados de igualdade numa “consciência de poder se respeitar a si próprio, porque ele merece o respeito de todos os outros” (Honneth, 2003: 195). A afirmação do reconhecimento passa pela solidariedade onde para além do respeito universal são introduzidos valores com uma significação partilhada onde os sujeitos encontram as suas idiossincrasias.

Mas, o autor também reconhece ao analisar os estágios do reconhecimento (fusão, relativa dependência e solidariedade) que o desrespeito é um elemento transversal.

O desrespeito toma diversas formas: a violação da integridade física que afeta a sua autoconfiança; a denegação de direitos que destrói o sonho do *status* de igualdade e a desvalorização de indivíduos ou grupos de indivíduos que afeta a sua autoestima. Qualquer que seja a forma de desrespeito é impeditiva da autorrealização e apresenta um papel curioso. Se, por um lado, humilha e ameaça identidades, por outro, favorece a luta pelo reconhecimento. Honneth justifica que esta dualidade do reconhecimento assinalando que ele pode tornar-se o impulso motivacional para as lutas sociais à medida que se vai tornando visível o impedimento do *bem viver* por parte dos outros atores sociais.

Encontramos em Taylor (1994) uma teoria semelhante na medida que identifica as lutas simbólicas mais do que simples tentativas de buscar tolerância. Os protestos dos que buscam o reconhecimento, aponta o autor, pretendem o respeito e a valorização *dos diferentes*.

Os obstáculos que os sujeitos vão encontrando ao longo da sua vida permitem um deslocamento do sujeito para a sociedade desde que política e culturalmente haja um ambiente propício. Os conflitos intersubjetivos, motivados pelo desrespeito, são força motriz para o desenvolvimento moral da sociedade e base de uma concepção formal de bem viver.

Nancy Fraser (2003) segue as pegadas de Honneth e discute o papel da redistribuição nos conflitos sociais atuais, procurando construir um modelo alternativo do reconhecimento.

Busca desenvolver uma teoria crítica do reconhecimento que defenda versões da política cultural de diferença que possa coerentemente ser combinada com a política social de igualdade.

Fraser contrariamente a Honneth não defende que a luta pelo reconhecimento visa a valorização dos sujeitos. Centrando-se na dimensão construtiva de identidade<sup>47</sup> ela crítica o paradigma identitário do reconhecimento, que atribui a Honneth e defende a tese de que o reconhecimento leva à discriminação, sistematizando a sua ideia com o recurso à teoria crítica contemporânea. Defende que o reconhecimento baseado na perspectiva de uma autenticidade identitária é um erro teórico e político pois permitiria a existência de uma incapacidade de ser entender que reivindicação se justifica. Propõe um modelo de reconhecimento assenta na tese de Weber de *status*. Assim, explica-o em termos de hierarquização e subordinação social não sendo a identidade específica de um grupo, *mas o* “Status de seus membros individuais como parceiros por completo na interação social” (Fraser, 2000:113).

A sua defesa da ideia weberiana do *status* fundamenta-se na afirmação de que “o modelo de status não está comprometido a priori com nenhum tipo de solução específica para o não reconhecimento” (Fraser, 2000: 113).

Encontramos em Fraser uma saída da ética para a moral. Defende que a ética trata do bem viver e a moral trata de questões de justiça. A primeira olha para o bom e a segunda para o correto. Na soma dos dois projetos de renovação da

---

<sup>47</sup> Emcke (2000) é a base utilizada por Fraser. Entende que o reconhecimento não fixa a identidade mas o que abre espaço para que se possam desenvolver e transformar. Mais, não acredita que estes a quem o reconhecimento é negado possam vir a ser integrados



*teoria crítica*, é possível pensar-se a composição de um modelo de justiça com capacidade para compreender as teias relacionais onde a sociedade se repensa.

Este modelo, tal como refere Honneth, deve considerar a relevância das contendidas intersubjetivas travadas com pouca transparência. Porém, é no seio destas contendidas que se processa a auto-realização dos sujeitos embora a justiça não se possa resumir a isto, não pode esquecer-se deste aspeto.

A globalização faz emergir o reconhecimento como arquétipo de reivindicação política. Apesar do reconhecimento se conetar a um lado de alargamento da controvérsia política e nova perceção de justiça social não é certo que as atuais lutas pelo reconhecimento ajudem aprofundar as lutas pela redistribuição, de que pode resultar um desenvolvimento combinado e desigual.

Na sociedade contemporânea os traços de desgaste da tradicional ordem internacional, antes dominada pelos estados Soberanos, são evidentes. É visível a pouca capacidade de governação dos Estados nacionais. São também visíveis as constantes alterações e as lutas culturais que politizam as lutas pela identidade e diferença.

Fraser (2000), na sequência dos estudos de Honneth, faz algumas sugestões para uma solução dos problemas identitários e de reconhecimento que a globalização acarreta. Propõe uma análise da justiça social, uma conceção não-identitária do reconhecimento adequada à globalização e uma conceção diferente de soberania que decentralize o contexto nacional.

Desta proposta do autor, resulta que são consideradas dois tipos de questões relativamente à justiça social: o reconhecimento e a redistribuição. O autor fala da injustiça socioeconómica, arreigada na organização político-económica da sociedade, tal como *a exploração*, *a marginalização económica* e *a privação*, no sentido de ser contestado um modelo adequado de vida e *a dominação cultural*, *o não-reconhecimento*, e *o desrespeito*. Assim, Fraser distingue injustiça cultural de injustiça socioeconómica embora, na prática, estejam ambas interligadas. Neste sentido torna-se importante que se desenvolva uma noção de justiça que que olho pelo mesmo óculo as duas questões.

Fraser & Honneth (2003) insistem que, atualmente, nem a redistribuição nem o reconhecimento, por si só, chegam para que a injustiça possa ser superada e como tal é imperioso que sejam combinados de modo a formarem um único sentido. As questões culturais e económicas entrelaçam-se no seio dos movimentos sociais.

No dizer de Fraser (1993, e também de Bauman (2003), este problema pode ser resolvido pelo princípio da *paridade de participação*. Contudo é preciso que haja uma distribuição de recursos que garanta a possibilidade de os sujeitos serem ouvidos e que os valores culturais globais se respeitem mutuamente.

De acordo com este princípio, a justiça demanda entendimentos sociais que aprovelem a interação em relação de paridade de todos os membros da sociedade, sendo importante a existência uma partilha de recursos materiais que avalize a autonomia e a voz dos participantes. Tal obsta a existência de conformações e níveis de dependência e desigualdade económicas que formam barreiras à paridade de participação. Isto pede que os modelos oficializados de importância cultural manifestem igual respeito por todos os participantes e acreditem iguais chances com o objetivo de obter a reflexão social.

A ideia de uma crítica da exclusão pode ser recuperada na citação de Lubenow (2010: 132) de Fraser:

A condição necessária para igualdade participativa é que as desigualdades sociais sejam eliminadas. Isso não significa necessariamente que todos devam ter exatamente a mesma renda, mas requer um tipo de igualdade que é inconsistente com relações de dominação geradas sistemicamente [...] Democracia políticas requer substantiva igualdade social.

Este projeto de fusão entre redistribuição e reconhecimento leva algumas questões normativo-filosóficas, nomeadamente a que resulta do facto do reconhecimento ser uma questão de justiça e não de auto-realização e de que a justiça distributiva e o reconhecimento não são o mesmo modelo normativo.

A conceção bidimensional de justiça da autora sustentada na construção de uma substantiva igualdade social entre os participantes do discurso, ganha corpo numa visão que ambiciona unir duas faces de uma mesma moeda: redistribuição e reconhecimento.

Fraser nesta conceção pretende analisar os problemas de “efectiva igualdade de participação nas esferas públicas de debate” (Fraser, 1987: 48-54). Na sua conceção sugere que é necessário olhar para estas questões equacionando-se primeiramente o parentesco como base das relações que se estabelecem numa sociedade pré estatal já que é o parentesco quem inicia a repartição. Numa fase

posterior deve-se observar a existência de uma sociedade com princípios mercantis que subjuguem os valores culturais e ditam o *status* social.

Percebemos então que a ideia de Fraser é defender que *classe* e *status* se sobrepõem. Já nas sociedades contemporâneas tal não acontece, a má distribuição não leva ao não reconhecimento. Aqui é necessária outra abordagem nomeadamente o dualismo substantivo<sup>48</sup> e o dualismo de perspectiva<sup>49</sup>.

O que aqui se pretende não é uma fusão do reconhecimento e da redistribuição, mas sim a criação de uma aliança, entre estas duas questões, para que possam tornar-se mais fortes na sua luta contra a injustiça.

Outro problema, pensado por Fraser, é o que a autora denominou como a *reedificação* (2002:14). Esta é entendida como as lutas causadas pela globalização que fomentam o chauvinismo, autoritarismo, a intolerância ao permitir cada vez mais a formação de ambientes multiculturais. Neste sentido é proposto uma conceção alternativa com base num *modelo de estatuto*. Torna-se, pois, necessário reconhecer o estatuto individual, numa relação de igualdade entre os membros de uma comunidade, sendo assim deslocadas por interesses de classe. Reivindicar o reconhecimento não designa a valorização da identidade do grupo, mas sim a superação da dependência, na tentativa de edificar a parte dependente, como membro absoluto na vida social, apto a interagir em pé de igualdade.

Fraser acredita que a luta pelo reconhecimento se tornou o paradigma do conflito político, no cenário pós-socialista, pois os interesses de classe foram trocados pelas reclamações das identidades grupais, embora a crescente desigualdade material no mundo.

Com fins analíticos, a autora utiliza o método heurístico de tipos ideais: de injustiças e de soluções. De um lado estariam as situações de injustiças económicas, solucionáveis com remédios redistributivos, isto é, por uma reestruturação político-económica de algum tipo, no outro, estaria as injustiças culturais, passíveis de solução com por meio do reconhecimento, ou seja, resignificações culturais e simbólicas, outrora estigmatizadas.

---

<sup>48</sup> Este trata a redistribuição e o reconhecimento como diferentes esferas de justiça, pertencentes a dois domínios societários diferentes. Este propósito é inadequado, uma vez que interpreta erroneamente diferenciações sociais mediante divisões impermeáveis e demarcadas.

<sup>49</sup> Aqui a redistribuição e o reconhecimento constituem duas perspetivas analíticas que podem ser assumidas a respeito de qualquer domínio. Isto seria o correto para Fraser (2008).



A globalização e suas consequências socioeconómicas e políticas, demonstram para os cidadãos, principalmente para os que são tratados como *invisíveis*, que o Estado já não tem o poder ou deseja manter uma *união sólida e inabalável com a nação* (Bauman, 2005: 34).

Na conceção de vários autores neo-hegelianos, a partir dos anos 80, com a aceleração das transformações sociais, mediáticas e das novas redes de poder, o classicismo já não resguardava as difusas reivindicações dos diversos grupos sociais. Verificou-se uma decomposição dos desagrados, que passaram a buscar, circunscritos aos próprios grupos, discussões autocentradas.

A procura da identidade nasce da procura por segurança e por um posicionamento estável na contemporaneidade. No entanto, esta busca por uma identidade hegemónica não é uma perspectiva apetecível na espontaneidade da pós-modernidade.

Apesar do desejo que os grupos sociais almejem alcançar um *status* de segurança, esta aspiração não significa uma legitimação de identidade, mas uma procura dos direitos culturais constituídos por uma sociedade que procura ser democrática e igualitária. É, pois, um conceito arrojado pela ligação às comunidades supranacionais e por representar um retrocesso político-jurídico, e porventura uma perda do direito universal à cidadania ao furtar a legitimidade ao Estado-nação. Além de que é também utilizado de forma reducionista pela corrente filosófica comunitarista a qual este autor se opõe.

Assim, os conflitos e as reivindicações foram transferidos para o campo cultural, inseridos no almejo de reconhecimento das diferenças. Trata-se, na verdade, não mais do direito de ser como os outros, mas de ser outro, ou seja, não há mais demanda por redistribuição.

## CAPÍTULO IV - Vozes dissonantes ou dissidentes

O século XX emerge como o século das ruturas, das escaladas, da destabilização e da descontinuidade nas grandes vagas da vida: cultura, política e economia.

Os choques resultantes destas ruturas fazem brotar a ideia de que das relações sociais nasce conhecimento e epistemologias (tantas quantos as relações sociais e os conhecimentos que delas resultam).

Na senda de Santos & Meneses (2009) também defendemos que as relações sociais são sempre culturais e políticas. Estas relações (culturais e políticas) influenciadas pela globalização hegemónica encontram-se fragmentadas e desestruturam a vida das sociedades.

Temos defendido que a globalização traz consigo a queda das barreiras aos fluxos de bens e serviços e de capital (agora virtual) e promove o descentramento dos grandes atores económicos à procura da mão-de-obra barata do Sul.

Sobre esta deslocação de interesses temos ouvido dizer que haverá uma emergência do Sul, uma vez que poderão aproveitar da movimentação das tecnologias do Norte, e de *desenvolvimento* no seio de uma ordem capitalista e como tal há a possibilidade de se verificar o fim da dualidade que tem vindo a ser observada na economia mundial.

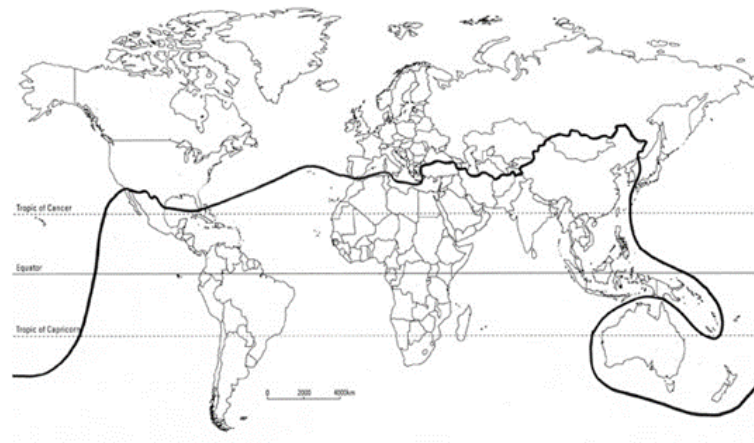
Assim, neste capítulo pretendemos trazer as vozes dissonantes, sob os ventos da globalização, entre norte e sul. Esta partição do planeta não tem uma correspondência geográfica. A figura abaixo mostra a divisão bipolar do mundo global: Norte e Sul. Esta divisão, no entanto, não é uma bipolarização político-ideológica, mas sim político-económica.

A noção de desenvolvimento trazida pela globalização hegemónica cria uma fronteira entre os países tecnologicamente desenvolvidos e países sem tecnologias de ponta.

Não podemos, no entanto, deixar de referir que o conceito de desenvolvimento que aqui nos referimos é também um conceito Ocidental. No entanto, perguntamo-nos se esse será o único conceito e se esse se deve realmente aplicar aos países do Sul (catalogados como não desenvolvidos pelo Ocidente). É relevante esclarecer que a fronteira entre Norte e Sul não é geográfica. Como podemos perceber pela linha da figura abaixo, ficam classificados como Norte,

alguns Países que geograficamente pertencem ao Sul, como por exemplo a Austrália.

**Figura 12 - Norte e Sul Global**



Fonte: Vinicius (2014)

#### **4.1 Globalização: vozes (visões) dissidentes**

A discussão sobre se há uma ou várias globalizações é um debate atual de vozes dissidentes. Se há quem defenda a inevitabilidade e unicidade da globalização outros defendem a existência de várias globalizações. A globalização trouxe ventos suaves e tempestades. Com a sua dualidade pode melhorar a vida de muitas pessoas ou torná-la insustentável. B.S. Santos (1997a; 2006) defende que nos deveríamos referir sempre a globalização no plural pois a globalização é um conjunto de relações sociais que envolvem conflitos com vitórias e derrotas.

O autor conceitua globalização hegemónica como o “processo através do qual um dado fenómeno ou entidade local consegue difundir-se globalmente e, ao fazê-lo, adquire a capacidade de designar um fenómeno ou uma entidade rival como local “(Ibidem: 182).

Na senda deste conceito percebe-se que globalização e local se encontram algemados. O autor considera que a localização bem-sucedida é sinónimo de globalização. Assim, localização é a globalização dos que saíram derrotados.



Os processos contra-hegemónicos da globalização agrupam os diversos movimentos locais, que lutam contra os efeitos perversos da globalização hegemónica, baseados nos princípios da solidariedade e bem comum. Mas, como a história contada pelos vencedores tem sempre o brilho do ouro é preferível continuarmos a falar em globalização e não localização.

As alterações decorrentes dos processos de globalização têm uma relação própria com os Estados, com as relações de poder e de democracia.

Na globalização hegemónica podemos assistir a uma estratégia de difusão de democracia de baixa intensidade nas esferas dos diversos países do mundo, em prejuízo da soberania popular e da criação de uma governança de participação transnacional seletiva e pouco participativa. Na globalização contra-hegemónica, por sua vez, encontramos a tentativa de ampliar a prática e o conceito de democracia para todos os espaços nacionais e esferas globais. De salientar que este conceito contra-hegemónico, apesar de recente, tem o mérito de revelar os movimentos que lutam pela sua afirmação no mundo global que, pelo seu discurso, radicaliza o conceito de democracia colando-o à liberdade e dignidade humana.

Nestas relações assimétricas do poder, B.S. Santos (2006) fala de vários sinónimos de glocalização: localismos globalizados, globalismos localizados, património comum da humanidade e cosmopolitismo. Para ele os dois primeiros correspondem à globalização hegemónica, e as outras duas formas correspondem à globalização contra-hegemónica.

Os processos hegemónicos são os mais antigos e remontam à época em que os espaços foram sendo organizados em dominantes e dominados, em espaços de exploração económica e subordinação política. No entanto, podemos afirmar que foi a partir da década de 70, que a globalização hegemónica, ganhou força e intensificou o processo de integração mundial, apoiado pelo desenvolvimento tecnológico e no neoliberalismo (intervenção mínima do Estado no que toca a políticas sociais e intervenção máximo no que concerne à Economia). São orientados pela acumulação e apropriação capitalistas, e a sua hegemonia assenta na identificação dos interesses dos agentes no poder favorecendo os grupos dominantes.

Esta insatisfação generalizada está virada, sobretudo, para os processos de tomada de decisão dos que têm o dever de velar pela segurança e bem-estar do seu povo - os Governos de cada um dos Estados. As revoltas que se vivem são alvo de estudos e abrem duas alas: os que defendem que a sociedade deve fazer

parte desses processos de tomada de decisão e os que defendem que essa participação deve ser mínima.

A exclusão promovida pela globalização hegemónica faz nascer sentimentos de revolta e de resistência organizados por iniciativas populares ou articuladas em rede e que abrem espaço para novas formas de inclusão social. Estes movimentos de resistência encontram espaço no Fórum Social Mundial (FSM) e lutam em vários centros de influência que vão desde a tomada de consciência de novas questões de exclusão e sua introdução para discussão na agenda internacional e influência na mudança do discurso hegemónico.

A globalização contra-hegemónica constitui a base da criação de alternativas para o furacão arrasador do discurso da globalização hegemónica e dos seus efeitos sociais pela veneração do capital.

A estratégia deste movimento é a de priorizar solidariedades e liberdades e assim fabricar uma nova cultura política alicerçada na multiplicidade e na horizontalidade das hierarquias do sistema internacional. Pensada como uma alternativa à lógica dominante da regulamentação pelos mercados e como a possibilidade de organizar sociedades pelo respeito do homem pelo homem, levanta entre outras a questão do poder e do desenvolvimento sustentável.

Os movimentos sociais vividos no início do século XXI, como as contestações à OMC em 1999, o *Occupy Wall Street* em Nova Iorque, a ocupação de espaços públicos vividos em Espanha, os indignados no Chile e mesmo os da “geração à rasca” em Portugal, puseram à mostra um mosaico de lutas, que apesar de particulares, demonstram a insatisfação face às lógicas mercantis e financeiras da globalização hegemónica e promovem a *alterglobalização* como paradigma a afirmar-se.

Este conceito apareceu no decorrer de 2001 “no âmbito de uma discussão transnacional entre atores de origem diversa, engajados na elaboração conjunta do Fórum social mundial (FSM) e de seus desenvolvimentos regionais — particularmente o coletivo da Associação pela Tributação das Transações Financeiras para ajuda aos Cidadãos (ATTAC), que pode reivindicar uma boa parte da sua paternidade” (Bernard, 2006: n.d). Este chavão nasce para “combater” o discurso político e dos meios de comunicação que insistiam numa postura “anti” aquando do fracasso da Cúpula da OMC em Seattle.

Contudo, os grupos de atores que procuravam alternativas e que apoiam algumas nuances da globalização (ações humanitárias, por exemplo) não apoiavam este

discurso “anti” e procuravam uma designação alternativa. Esta questão de uma designação mais adaptada tornou-se fundamental, pela construção do FSM e de outras

(...) plataformas de discussão transnacional, que não se contentavam em questionar as desordens da globalização neoliberal, mas que tentavam elaborar propostas de governança mundial baseadas em análises e métodos inteiramente diferentes. É por isto que o “alter” de *alterglobalização* não pode ser percebido como uma distinção superficial: ao contrário, ele pretende dar conta de uma tendência a nível ontológico distinta da de *antiglobalização*. (Bernard, op. cit.: n.d.).

Uma das características apontadas por B.S. Santos (2006) é o facto do seu discurso se opor ao discurso Ocidental envolvendo lutas pela igualdade, como o caso da redistribuição; ou lutas pela diferença, como no caso do reconhecimento.

Estas lutas, no entanto, tomam forma positiva quando olhadas como pontes que ligam mundos irregular e desproporcionalmente globalizados. Para além desta característica o autor aponta como sendo negativo a falta de consistência da globalização contra-hegemónica afirmando que a globalização hegemónica é a única que realmente tem um cariz global. Para ultrapassar esta utopia o autor propõe a *sociologia das ausências, a teoria da tradução e as práticas do manifesto* (Ibidem: 184).

Se, na globalização hegemónica, a tese das ausências pretende trazer à tona todas as experiências, iniciativas ou pensamentos reprimidos, na globalização contra-hegemónica tem o papel de permitir que os oprimidos e sofredores vençam os que não dominam tais experiências.

É pela teoria da tradução que o cosmopolitismo se afirma ao serem retirados os particularismos das lutas e resistências. Ela permite o entendimento entre local e global, pela identificação dos aspetos comuns dos sujeitos diferentes. As lutas fechadas na sua individualidade e singularidade só se revelam pela prática do manifesto. Esta traduz-se “nos programas claros e inequívocos, de alianças que são possíveis porque baseadas em denominadores comuns” (Ibidem: 186) e conferem em função do grau participação vantagens.

Assim, podemos afirmar que as expectativas sobre a globalização contra-hegemónica são altas, pois pretende-se que consiga alcançar um ponto de



equilíbrio nos contrastes: “igualdade e diferença, identidade e solidariedade, autonomia e cooperação, o reconhecimento e redistribuição” (B.S. Santos, op. cit.: 186). O autor alerta para o facto do sucesso deste processo depender de fatores económicos, políticos e culturais.

A globalização contra-hegemónica traz a consciencialização do direito a ter direitos, do direito a lutar quando nos inferiorizam porque somos diferentes ou quando nos amordaçam para que sejamos iguais. Ela é a consciencialização do Homem e o convite a uma política transnacional auto-reflexiva eficaz nas organizações e nos movimentos.

## 4.2 Poder(es) em confronto

As vozes dissidentes também se encontram na ideia de poder e da sua manutenção. Como já vimos anteriormente, o século XXI tem urgência e necessidade de mudanças. Este desafio é ainda mais evidente com a consciencialização dos atores internacionais para a invisibilidade dos Povos do ponto de vista do respeito pela sua identidade e cultura uma vez que se tem vindo a observar que a prometida homogeneização económica e cultural não se verifica.

Boaventura de Sousa Santos é um dos autores que tem investigado a corrente que intitula de *pós-modernidade de contestação*. Esta corrente analisa os caminhos que levam à concretização dos ideais da modernidade através de instrumentos pós-modernos.

O modelo intelectual e político proposto esgotou-se. Os autores Santos, Meneses e Nunes (2005) assinalam que essa incapacidade do reconhecimento desse esgotamento se deve à própria incapacidade de enfrentar desafios “*ecológicos, da justiça social, ambiental, intergeracional, cultural e históricas inquestionáveis*”. A ideia de que o mundo se divide em duas partes – dia (Norte) e noite (Sul), onde só a luz sabe pensar, é inovador e inventivo, conhece e é lógico criou uma fronteira que a globalização hegemónica teima em não abolir. É neste sentido que Santos & Meneses (2009: 154) assinala que

até um cego pode ver que a esmagadora maioria da humanidade vive ao lado, e não por meio, de uma economia globalizante. Enquanto a maior parte

da humanidade, marginalizada, realizar sua existência na esfera da economia de subsistência (...).

Esta marginalização, esta exclusão provoca questionamentos no Norte. Os invisíveis ganham visibilidade e querem saber com que direito estão a ser marginalizados – porquê e por quem? Voltam-se para os seus Estados, cujas fronteiras foram abolidas pela globalização, e aguardam as respostas que a Soberania fragilizada não pode dar e o sistema internacional teima em esconder por detrás de e ideias enfeitadas com falsas promessas.

B.S. Santos fala do Ocidente, e do seu conhecimento abissal, que produz a ignorância necessária para poder legitimar a sabedoria e o seu mundo moderno num mundo primitivo, tradicional. O autor, ao caracterizar os nossos tempos, afirma a existência de um mundo pós-colonial e fala de uma nova e moderna. Uma colonização capitalista que conduziu povos à ignorância e à impossibilidade de alcançar o desenvolvimento.

A questão que se levanta é agora saber que desenvolvimento? Que padrões medem o desenvolvimento? Como se classifica um povo como ignorante se os padrões que medem o desenvolvimento são também os padrões do mundo Ocidental? A industrialização e a tecnologia são padrões de desenvolvimento e é nesse sentido que a epistemologia da ciência aponta.

Os saberes, os fazeres e os seres tradicionais ficam de fora desta classificação e atrevem-se a rotulá-los como *analfabetos culturais*. Neste sentido dizemos que B.S. Santos tem razão. Não é esta a doutrina colonial? Criar um espaço de alteridade como espaço primitivo, com saberes inferiores?

O surgimento do conceito pós-colonial vem da comparação dos comportamentos políticos, económicos e sociais do colonialismo. O conceito pós-colonial tem sido visto de dois modos: como tempo histórico e como tempo de conhecimento científico. Como tempo histórico é associado aos processos de descolonização, do chamado “terceiro mundo”, oferece-nos uma ideia de se viver algo que aconteceu depois do colonialismo e, como tempo científico, de conhecimento e criação de teorias que criticam o colonialismo.

O pensamento central do pós-colonialismo prende-se com a rutura de um pensamento único que legitimou a colonização e tornou natural a dominação do homem pelo homem, baseada em diferenças raciais ou religiosas.

A doutrina colonial transportava a fracturação dos saberes, de um lado os sábios colonizadores e do outro os ignorantes colonizados, na relação poder-saber do moderno conhecimento científico que divide o mundo (B.S. Santos, 2007).

Tal como a doutrina colonial, a globalização hegemónica, com a sua leitura monocultural do mundo, demonstra que não são só as dimensões económicas, políticas e sociais que sofrem ruturas, mas também a dimensão epistemológica. Este impacto influencia as relações internacionais com a sua leitura limitadora do outro, em que o outro é o Sul Global (os que não sabem pensar – nível epistémico; e os que não contam – nível ontológico).

O Sul Global transforma-se num conjunto recheado de saberes de seres inferiores e sem interesse para qualquer dimensão, e de desafios epistémicos que tentam responder e reparar os danos causados pelo capitalismo e pelo consequente colonialismo. O Sul vê-se repleto de muitos saberes que lhe foram impostos pelos saberes-poderes coloniais que produzem sociedades que estabelecem hierarquias em diversos locais reproduzindo, ele mesmo, a segregação afirmada pelo Ocidente.

Ainda assim, observamos no Sul e nas suas lutas pelo reconhecimento a pressão que exerce sobre o Norte e pela imposição de reconhecer que o seu desenvolvimento científico e tecnológico tem vindo a desgastar os recursos humanos e ambientais.

O esgotamento político e intelectual do Norte global contrasta com a diversidade do Sul e do espaço existente para a inovação em todas as dimensões: social, económica, cultural e política. Esta tensão pode garantir a igualdade de oportunidades e a superação da fragmentação.

O projeto político do colonialismo assente na ideia de inferioridade racial do colonizado, e na usurpação do direito à autodeterminação do povo, é redefinido pela construção epistemológica que excluiu saberes que não se enquadrem na racionalidade do pensamento científico moderno, que rotula e caracteriza os cânones do desenvolvimento.

O discurso hegemónico revela um legado de desigualdade e de injustiças sociais profundas e ainda uma herança epistémica Ocidental fragmentadora e limitadora.

As identidades, na construção dos projetos nacionais dos povos colonizados, têm sido reconstruídas na presença de tensões entre *o que morreu* e *o que pretende renascer*. Coabitam assim, nem sempre de forma pacífica, no mesmo território



reconfigurações de identidades em tensão que geram novos pressupostos culturais, linguísticos e religiosos.

Local e o global são construídos socialmente através de interações dinâmicas sem que, no entanto, sejam universos independentes e paralelos. O local e o global estabelecem um emaranhado de ligações e entrelaçamentos donde resultam apropriações, contaminações e contradições que muitas vezes são utilizadas pelos atores do sistema internacional como demarcação e inclusão política (Meneses, 2008).

O conhecimento científico e tecnológico, instrumento globalizador, tem demonstrado que mais do que um mecanismo de homogeneização é uma forma de reprodução de conhecimento-poder que desregula mercados, favorece a exploração de recursos humanos e ambientais até à exaustão, cria condições para as crises económicas, sociais e ambientais e engrandece o modo de ajuda neoliberal para o desenvolvimento. Pelo contrário os conhecimentos locais, as tradições, são grandes reservatórios de fórmulas de adaptação importantes para a sustentabilidade (Meneses, 2008; 2003). Assim, o Sul transformou-se num local ambicionado pelos recursos que possui, imprescindíveis para as necessidades de funcionamento da economia capitalista sejam satisfeitas, a nível local, regional ou global.

Estas observações são contrárias ao pensamento de Fukuyama (1992) que assinala que a tecnologia é um meio ilimitado pelo qual a riqueza pode ser acumulada, sendo também o garante de uma homogeneização uniforme de todas as sociedades humanas. Fukuyama ao fazer esta afirmação utilizou o modelo Ocidental onde as ideias de Wallerstein têm espaço para que a homogeneização se possa verificar. No entanto, como poderíamos estar de acordo com esta ideia se sabemos que o acesso a essa tecnologia é limitado?

O pós-colonialismo é tridimensional e encerra questões do saber, do ser e do poder. Esta última estrutura (do poder) é complexa e encerra um emaranhado de níveis de controlo. A colonialidade do poder abarca o controlo da economia, autoridade, recursos naturais, género e conhecimento.

A assimetria nas relações entre as nações do Sul Global, quando comparadas às trocas entre sulistas e países do hemisfério Norte, demonstra a forte vinculação histórica dos países colonizados em relação aos seus colonizadores.

As relações de dependência produziram entre outras questões uma dependência cultural e um único modelo de entendimento do mundo e do poder o que vem

dificultar uma aproximação de paridade. Uma das dificuldades criadas para essa aproximação é o conto sobre o desenvolvimento contado a partir das ideias ocidentais e pela boca dos que têm o ouro – os ditos vencedores e ditadores das regras sistémicas da globalização hegemónica.

Gandhi disse um dia que o “que existe no mundo basta para satisfazer as necessidades de todos, porém não à cobiça de alguns”. Pensamos que ele tinha razão e a leitura que hoje fazemos do nosso mundo demonstra-o, seja utilizando a sociologia, a antropologia, a politologia ou olhando-o sob o prisma das relações internacionais.

O conceito de desenvolvimento retrata uma imposição ideológica assente numa visão capitalista onde a tecnologia e o moderno parecem ser simbióticos e impregnados de valores e interesses dos detentores do capital. Este conceito encerra um processo de ocidentalização e gera a fragmentação de que temos vindo a falar.

Com a dissolução dos Impérios, a partir de 1945, deu-se início à teoria do desenvolvimento. A passagem dos territórios de uma tutela colonial para uma autonomia nacional, exigiu a reformulação dos denominados processos de desenvolvimento. A teoria do desenvolvimento emerge com o discurso de promoção dos países pobres e de formulação de modelos de intervenção (Rist, 2002).

Iniciando pelo modelo de intervenção denominado como modernização parte-se da análise de que os sistemas coloniais assentes na ideia de exportação dos recursos dos territórios colonizados não haviam investido na organização desses territórios.

Desta feita, tornava-se necessário modernizar um sector tradicional – rural e, simultaneamente, aumentar o nível de industrialização e urbanização. Este modelo veio a resultar infrutífero pois incrementou o êxodo rural e foi ineficaz na conciliação da industrialização e a tradicionalidade com uma mão-de-obra pouco qualificada. Tais dificuldades traduziram-se na baixa dos preços das matérias-primas a nível mundial, potenciando o enriquecimento das elites locais e o empobrecimento geral da população. Constatase de que realmente não se estava a gerar desenvolvimento, mas sim a fragilizar e a criar condições de marginalização destes territórios antes colonizados.

Assente nesta constatação nasce o modelo de economias planificadas. Mas este modelo também apresenta limitações. O Estado tinha como função atrair

investimentos e simultaneamente garantir o bem-estar, modernização e segurança da sociedade, porém, estes investimentos, geraram elevadas taxas de inflação, lentidão nos processos de transformação social e aumento das dependências que vinham do tempo colonial.

Para se ultrapassar esta dependência procuraram-se soluções com base em modelos político-ideológicos de propriedade coletiva e economia planificada (base socialista) e noutros casos procurou-se encontrar equilíbrio nas trocas comerciais. Em qualquer destes modelos a industrialização e aumento das proteções aduaneiras foram sempre defendidas.

Nos anos oitenta emerge o modelo da teoria do desenvolvimento entendido como a mediação da moeda nas trocas comerciais, criação de poupanças e investimentos e a eliminação de barreiras alfandegárias.

O modelo socialista (protecionista) não criou riqueza e como tal não gerou desenvolvimento. A economia de mercado predominava, mas a linha divisória entre Norte e Sul não se desvanecia pelo contrário viram-se aumentados os níveis de pobreza e miséria traduzidos nos índices de desenvolvimento humanos (IDH) de então.

A mão invisível do mercado e o modelo de ajustamento estrutural falharam. A emergência de novos atores no Sistema Internacional demonstra que a teoria do desenvolvimento económica não estava adequada às novas questões como a externalidade dos investimentos, nomeadamente nas questões ambientais e sociais, a emergência de elites capitalizadas e investindo na economia global. Os sintomas levavam a uma situação crítica da teoria do desenvolvimento e proporcionaram a definição dos objetivos de desenvolvimento do milénio (ODM).

A 8 de Setembro de 2000 a Assembleia Geral da ONU, na presidência de Kofi Annan, foi aprovada a Declaração do Milénio (UN, 2000), adotada pelos 191 estados membros. Nesta data o mundo estava *em viragem* pois procurava-se estabelecer objetivos concretos, mensurados num programa de intervenção global.

Os movimentos populares e em rede dos anos 90 viram-se traduzidos nesta declaração com oito capítulos e trinta e dois parágrafos: declarações sobre o meio ambiente e desenvolvimento, direitos das mulheres, desenvolvimento social, declarações sobre o racismo, melhoria das condições de saúde com o combate a epidemias e pandemias.



Relativamente ao desenvolvimento foram traduzidos em oito objetivos que passaram a orientar as ações de ajuda e intervenção dos diferentes atores na ajuda e definição de projetos de desenvolvimento ou de investimento. Estes oito objetivos, em traços gerais, foram o de erradicar a pobreza e a fome, atingir o ensino básico universal, promover a igualdade entre os sexos e a autonomia das mulheres, reduzir a mortalidade infantil, melhorar a saúde materna, combater a malária, SIDA, avaliar a sustentabilidade ambiental e instituir uma colaboração mundial para o desenvolvimento.

Estes sonhos, porém, não foram sonhados pelos próprios, mas sim por uns para outros. O gato da história infanto-juvenil *Alice no País das Maravilhas* responde à pergunta sobre se quer sair com um sábio com um simples, de que tudo irá depender para onde se vai... (Caroll, 2015). Aos Estados do Sul, porém, não lhes foi feita a questão. Pelo contrário foi-lhes acenado com deslumbrantes promessas do desenvolvimento, para eles, sonhado. Alguns, tentaram queimar etapas, como por exemplo o Brasil, para diminuir a distância da industrialização e avanço tecnológico com que o Norte de *pavoneava*<sup>50</sup>.

A viabilização deste desenvolvimento em muitos casos acontece sem que tenha existido nenhuma mudança nas hierarquias das elites economicamente poderosas. Na verdade, é o poder económico destas elites que permite o investimento e a aplicação de medidas que almejam alcançar os ODM.

Rompe-se com os saberes e fazeres tradicionais e colocam-se todas as esperanças nas máquinas e ferramentas. Esquece-se o Homem e a máquina torna-se o centro das atenções. Apontando o Brasil como exemplo vimos que numa dada altura parecia que, embora dependente, tinha alcançado o tal almejado desenvolvimento e integração na economia mundial.

A fragilidade e pressa com que foi construído não lhe permitiu, porém, sustentar-se na crise dos anos 80. O *Brasil correu nu* e o Estado não estava preparado para manter e liderar os mecanismos que viabilizaram o desenvolvimento brasileiro.

O desenvolvimento profetizado pelo Ocidente, assente em ideias capitalistas, é sustentado pelas desigualdades e só um sistema baseado nas desigualdades permite que se mantenha em movimento e não desmorone estrondosamente. Esta constação trouxe o desencanto e o acordar do sonho sonhado para o Sul e não pelo Sul.

---

<sup>50</sup> Não queremos aqui dar nenhuma intenção pejorativa ao termo ao utilizarmos a bela e ostentosa ave – o pavão, como referência.

A constatação, nos anos 90, de que a produção *per capita* de alimentos era menor, que os solos explorados se encontravam degradados e esgotados, os alimentos modificados, o êxodo rural, o aumento do número de anos de esperança de vida e a modificação da extensão fundiária para a criação de latifúndios deixa antever a rutura dos stocks mundiais dos celeiros alimentares se continuarem a insistir nestes modelos de desenvolvimento.

A nova ordem mundial construída em cima de alicerces de desigualdade e necessidade de pobreza está tão longe do desenvolvimento quanto se estava no final do século XIX. Se tal como se perguntou ao gato se queria ir era necessário também perguntar os Estados, aos Povos se queriam ir para que se discutisse para onde se quer ir.

A globalização hegemónica assente em ideias capitalistas e a consequente aceleração do tempo produzem degradação. Aos poucos é visível que a meta imposta pelos ricos é um mito pelos próprios limites impostos pelo estilo de vida dos países do Norte que se confronta com os saberes e fazeres das tradições do Sul. Pensamos que é necessário reinventar a teoria do desenvolvimento, com ideias capazes de evitar a exploração e sem que se apoie na excessiva institucionalização e burocratização.

Contrariamente ao desenvolvimentismo, a Teoria da Dependência não encara estes problemas como etapas de um processo evolutivo, mas como realidades distintas, ainda que estruturalmente ligadas. A ausência ou fraco desenvolvimento é apontado às práticas capitalistas. No que se refere à economia esta teoria entendia que as relações de dependência se encontravam além das relações mercantis e também se sujeitavam à internacionalização do capital e seus movimentos dependentes da tecnologia. Além destes fatores o imperialismo, transversal a todas a sociedade e economia dependentes, revelava um fator primordial de suas construções socioeconómicas.

A deceção com a teoria do passado e seus modelos criam em nós a esperança de que o caminho para o futuro se faz trilhando os saberes do passado. Não nos referimos aqui a um recuo, mas sim num encontro entre o interior da casa e o seu exterior. O desenvolvimento deve começar por dentro e não por fora.

Contudo, apesar da insistência em valorizar as ideias do Norte e das histórias contadas por eles, o Sul tem conseguido romper o nevoeiro a que tem sido sujeito e fazer surgir raios de sol no espaço que lhe foi imposto.

### 4.3 Vozes que se elevam

O desenvolvimento teórico tem vindo a demonstrar que a fratura fomentada pelos impactos da globalização e as teorias capitalistas têm dado conta que de tanto serem marginalizados os países do Sul têm vindo a formar as suas ideias e a emergir face ao Norte. De notar, que estamos cientes de que muitas das ideias do Sul não são mais do que ideias concordantes com o Norte pois são geradas por capitalistas do Sul que pretendem agradar à ideologia capitalista do Norte.

O Sul tenta um reequilíbrio global e inverte a herança que permitiu ao Norte, da Revolução Industrial à Era colonial e às duas Grandes Guerras do Século XX, ofuscá-lo.

Nas relações internacionais a emergência de alguns países do Sul tem dado nova tónica às relações que agora precisam de contar com a oposição destes *anões económicos* em crescimento. Por outro lado, o século XXI vivencia o deslocamento do poder económico dos estados do Ocidente para o Oriente.

O mundo precisa de procurar soluções inovadoras já que os problemas são globais e multidimensionais e torna pouco provável a possibilidade de se resolução com a aplicação de receitas locais ou regionais.

A crise civilizacional manifesta-se pelo esgotamento do modelo económico capitalista depredador baseado no domínio da natureza e do ser humano, na busca pelo bem-estar material que se consegue mediante a acumulação de bens e consequente aumento do consumo. No entanto, esta crise civilizacional também se evidencia na dificuldade que o Norte hegemónico tem para encontrar soluções oportunas e pensar novas perspetivas.

As dificuldades, que governos e populações vivem, não favorecem o desabrochar de alternativas e o facto de se adjetivar o capitalismo como crescimento, desenvolvimento, sustentabilidade não ameniza as dificuldades que em seu nome foram produzidas.

Marx e Engels (2011), no seu Manifesto Comunista, previam já o desastre do Ocidente, *um espectro ronda a Europa*, afirmavam eles sobre os acontecimentos que marcavam a modernidade no que concerne às lutas de classes que se vivenciavam.



Kaminski (2014) assinala que diversos sinais têm vindo a ser dados, nesta crise sistémica, sob a forma de revoltas populares que revelam os limites e a fragmentação que tentam ser ocultados pelos ideais globalizadores em ligação com os Estados.

O Sul vai-se rebelando em ondas de protestos contra o projeto neoliberal fundados em movimentos antiglobalização.

Kaminski (*op. cit.*) revela que o marco mediático destes movimentos se consubstancia a 1999 com a manifestação de Seattle, contra a Organização Mundial do Comércio (OMC). No entanto, é o movimento Zapatista de 1996, em Chiapas, México, a génese dos movimentos na globalização. Este *encontro* foi visto como a reunião da humanidade contra o neoliberalismo. Foi reforçada a importância das tecnologias de informação na luta contra a globalização económica tendo, assim, afirmando-se pela transposição das suas fronteiras territoriais. Este movimento manifesta o desejo de paridade entre todos os povos oprimidos social e culturalmente, onde estão incluídos os indígenas.

O Acordo Multilateral sobre os Investimentos em 1998 proposto pela Organização para a Cooperação e o desenvolvimento Económico (OCDE) trouxe uma onda de manifestações que se alargou até Seattle em 1999. Após *Seattle*, com o intuito de aprontarem as manifestações seguintes, as alianças entre as redes de movimentos converteram-se cada vez mais ativas e constantes. Seguiram-se vários protestos contra as reuniões do Fundo Monetário Internacional (FMI), do Banco Mundial (BM), dos chefes de Estado dos países mais ricos de então, o denominado G8<sup>51</sup>, das Cimeiras da União Europeia e das Nações Unidas (ONU).

Estes *movimentos primaveris*<sup>52</sup> e as posições políticas antagónicas, entre os Estados Unidos da América (EUA), a União Europeia (EU) e entre estes e os países do Sul, culminaram no fracasso da cimeira da OMC (Organização da Mundial do Comércio).

Nenhum desses protestos pode ser circunscrito a uma só questão. Eles encerram combinação de pelo menos dois problemas, um económico (da corrupção à

---

<sup>51</sup> O G-8 (Grupo dos 8), grupo internacional constituído pelos oito países mais desenvolvidos e industrializados do mundo, tem a participação da Rússia. O embrião do G8 foi criado em 1975, pelo presidente da França Valéry G. d'Estaing. Os seus países membros são: Estados Unidos da América, Japão, Alemanha, Reino Unido, França, Itália, Canadá e a Rússia (foi excluída em 2014, devido a crise com a Ucrânia).

<sup>52</sup> Em alusão à Primavera Árabe, denominação dada à onda revolucionária de manifestações e protestos no Oriente Médio e no Norte da África, desde 2010. Os protestos têm interligado técnicas de resistência civil envolvendo greves, manifestações, comícios, bem como o uso das mídias sociais, para sensibilizar a população e a comunidade internacional em face de tentativas de repressão e censura por parte dos Estados.

ineficiência do próprio capitalismo); o outro, político-ideológico (da demanda por democracia à demanda pelo fim da democracia convencional multipartidária).

O mesmo se aplica ao movimento *Occupy Wall Street*<sup>53</sup>. Na profusão de declarações (muitas vezes confusas), o movimento manteve dois traços básicos: primeiro, o descontentamento com o capitalismo como sistema, não apenas contra um ou outro corrupto ou corrupções locais; segundo, a consciência de que a forma institucionalizada de democracia multipartidária não tem meios para combater os excessos capitalistas.

Destas vozes dissonantes emergem no século XXI fundamentos para novas visões políticas assentes em princípios de horizontalidade e autodeterminação. O capitalismo com a sua própria dinâmica, generalizou-se no espaço e parece ter sido convertido em instrumento radicalizador das resistências enfrentando agora novas tensões pelo processo de aceleração das relações sociais.

#### Quadro 7 - Fundamento das epistemologias do Sul, segundo Santos

ASPETOS		PROBLEMA
TEMPO SEM RESPOSTAS		A incapacidade de resposta profundas às próprias questões demonstra a nossa limitação atual e demonstra a necessidade de uma mudança civilizatória, sobretudo no que respeita à crise ambiental camuflada pela crise da Europa. As respostas às questões são dadas com conceitos abrangentes e que impedem uma alternativa real ao capitalismo: respeito pelos direitos humanos, desenvolvimento e democracia.
CONTRADIÇÕES DA ATUALIDADE		A dicotomia vontade política versus mudança civilizacional é uma luta constante. Se por um lado parece existir vontade política na resolução das grandes questões da atualidade (aquecimento global, buraco do ozono,) por outro não se verifica uma mudança civilizacional para a efetivação da resolução desses problemas. Esta dicotomia representa um problema cuja resolução exige uma mudança de mentalidade, sociabilidade, modos de viver

---

<sup>53</sup> Occupy Wall Street pode ser, pelo menos parcialmente, creditado por uma variedade de concessões políticas que ocorreram no fim de 2011 e início de 2012, como a extensão do 'imposto sobre milionários' em Nova York, a desistência do *Bank of America* de impor mais taxas para seus clientes e um bloqueio bem sucedido da lei contra pirataria online.

	sociabilidades é imprescindível para essa resolução.
<b>PERDA DOS SUBSTANTIVOS</b>	Os teóricos críticos durante muito tempo utilizavam termos como: socialismo, comunismo, lutas de classes, alienação, etc., que consistiam numa crítica alternativa. No entanto os teóricos foram perdendo os substantivos em detrimento dos adjetivos. E vez de democracia passou a pensar-se em democracia participativa, radical, em vez de desenvolvimento passou a falar-se em desenvolvimento democrático, sustentável, alternativo, etc.
<b>RELAÇÃO FANTASMAL ENTRE TEORIA E PRÁTICA</b>	Esta relação consiste no facto da teoria crítica ter proposto alternativas utilizando sujeitos históricos conhecidos e, nos nossos dias, quem tem produzido realmente ideias de progresso e mudança são os sujeitos invisíveis, desconhecidos para a ideologia eurocêntrica. Daí surge a relação fantasmal entre a teoria e a prática pois entre teoria e prática não há comunicação.

Fonte: Baseado em B.S.Santos & Meneses (2009)

Países do Sul, Equador e a Bolívia, têm vindo a desenvolver conceitos filosóficos e projetos políticos-civilizacionais assentes nas vivências indígenas, desafiando os paradigmas que sustentam o projeto eurocêntrico colonialista e capitalista.

Estas reflexões são o que B.S. Santos & Meneses (2009) denominou como as *epistemologias do Sul*. Conforme o autor há quatro fatores que promovem as epistemologias do Sul: o facto das respostas às questões pertinentes da nossa era serem fracas; a resistência à mudança civilizatória face às medidas urgentes necessárias pensadas; perda dos substantivos e a relação fantasmal entre teoria e prática.

As epistemologias do Sul, assinala o autor acima mencionado, são a tomada de consciência de processos de produção e reconhecimento de saberes científicos e de senso comum dos *invisíveis* que têm sofrido discriminações sistemáticas causadas pelo colonialismo e pela *exultação* do materialismo pelos ideais capitalistas. Acrescenta o autor, que este Sul é metafórico e significa um Sul anti imperial. Este Sul não é geográfico, mas sim global e podemos encontrá-lo também no Norte geográfico (o quarto mundo: grupo de marginados da Europa e América do Norte).



Se alguns autores afirmam que o desenvolvimento é a chave do futuro, outros defendem que caso não seja anexado ao conceito de sustentabilidade acarretará consequências nefastas. Para nós, concordando com Escobar (2007), o desenvolvimento é um conceito utilizado pelo capitalismo como instrumento dos estados predadores; pensado para culturas, padrões e ideologias dos vencedores.

De acordo com Escobar (2002), desde 1950, existiram quatro momentos teóricos na história do desenvolvimento: A modernização convencional (o primeiro), a teoria da dependência (o segundo), a crítica pós-estruturalista<sup>54</sup> e a reação à crítica pós-estruturalista (terceiro e quarto, respetivamente).

Nos anos 50, 60 e 70 a teoria da modernização convencional assume a ideia de que o terceiro mundo deve *converter-se* às ideologias e modos de atuação *do mundo civilizado*. O segundo momento – a teoria da dependência, crítica essencialmente a modernização. Para esta teoria o subdesenvolvimento deve-se à subjugação dos países do terceiro mundo à economia mundial. Resulta desta observação a necessidade de mudar estas vinculações.

Esta teoria questiona assim não o desenvolvimento propriamente dito, mas sim o desenvolvimento capitalista propondo um desenvolvimento que promova a igualdade - um desenvolvimento socialista. O momento terceiro e quarto – a crítica pós-estruturalista e a reação à crítica pós-estruturalista, assentam na teoria social do pós-estruturalismo<sup>55</sup>.

Escobar (2002) criou um quadro que ilustra a relação dos paradigmas do desenvolvimento face aos paradigmas das ciências sociais: teoria liberal, teoria marxista e teoria pós-estruturalista.

Ainda segundo o autor citado a chave do paradigma liberal situa-se nos autores que vão desde Adam Smith, John Locke, Hobbes a Milton Friedman o Jeffrey Sachs aos filósofos morais liberais da atualidade e possui como fundamento o papel do indivíduo na sociedade e no mercado.

Este paradigma contrasta com a teoria marxista que entende que é necessário analisar as condições materiais e o modo de organização da produção para se entender a sociedade. Assim, a teoria marxista centra-se no trabalho e na

---

<sup>54</sup> Salientamos que não se deve confundir pós-estruturalismo com pós modernismos embora por vezes pareçam confundir-se. O pós-estruturalismo não diz respeito a uma época histórica mas sim a uma sistematização teórica sobre as regras de significação e linguagem. O Pós-modernismo abrange uma conceção mais alargada. O pós modernismo questiona as noções de razão e racionalidade.

<sup>55</sup> A teoria pós-estruturalista contrapõe-se à teoria liberal e à teoria marxista.

produção. Por sua vez, a teoria pós-estruturalista baseia-se na análise da linguagem, significação e representação. Enfatiza a necessidade de entendimento da produção da realidade, da sociedade.

Os atores relevantes para o desenvolvimento mudam em função da teoria. Assim se para os liberais os indivíduos, instituições e Estado são relevantes, para os marxistas são as classes e os movimentos sociais e o Estado democrático quem tem um pendor preponderante. Percebemos então que o Estado tem peso em qualquer uma das teorias.

Para os pós-estruturalistas são as comunidades locais, os movimentos sociais, a sociedade civil (ONG's) e os produtores de conhecimento quem desempenha um papel preponderante no desenvolvimento. O Estado aqui não tem preponderância.

**Quadro 8 - Teorias do Desenvolvimento de acordo os seus paradigmas**

PARADIGMA	Teoria	Teoria	Teoria
VARIÁVEIS	Liberal	Marxista	pós-estruturalista
<b>Epistemologia</b>	Positivista	Realista/dialética	Interpretativa/construtivista
<b>Conceitos chave</b>	Mercado Indivíduo	Produção (modo de produção) Trabalho	Linguagem Significado e significação
<b>Objeto de estudo</b>	Sociedade Mercado Direitos	Estruturas sociais Ideologias	Representação/Discursos Conhecimento-poder
<b>Atores relevantes</b>	Indivíduos  Instituições  Estado	Classes sociais (Classes trabalhadoras)  Movimentos sociais (Trabalhadores, camponeses)  Estado democrático	“comunidades locais”  Novos movimentos sociais, ONG's  Todos os produtores de conhecimento (incluindo indivíduos, estado, movimentos sociais)

<b>Questão do desenvolvimento</b>	Como pode desenvolver-se ou ser desenvolvida uma sociedade, por intermédio da combinação do capital, tecnologia, ações do Estado e ações dos indivíduos?	Como funciona o desenvolvimento como uma ideologia dominante e mudança das relações de produção?	Como é que Asia, Africa e América Latina passaram a ser tidos como subdesenvolvidos? Como determina a linguagem esta classificação?
<b>Critérios de mudança</b>	<p>“Progresso”, Crescimento</p> <p>Crescimento mais distribuição (Anos setenta)</p> <p>Adoção dos mercados</p>	<p>Transformação das relações sociais.</p> <p>Desenvolvimento das forças produtivas.</p> <p>Desenvolvimento de consciência de classe</p>	<p>Transformação da economia política da verdade</p> <p>Novos discursos e representações (pluralidade de discursos)</p>
<b>Mecanismo de mudança</b>	<p>Melhores dados e teorias</p> <p>Intervenções mais focadas</p>	Lutas de classes	Mudança de práticas de saber e fazer
<b>Etnografia</b>	<p>Como é mediado pela cultura o desenvolvimento</p> <p>Adaptar os projetos às culturas locais</p>	Resistência dos atores locais ao desenvolvimento	Como os produtores de conhecimento resistem, adaptam, subvertem o conhecimento dominante e criam o seu próprio conhecimento
<b>Atitude face ao desenvolvimento e modernidade</b>	Promover um desenvolvimento mais igualitário (desenvolver o projeto da	Reorientar o desenvolvimento para a sustentabilidade e para a justiça social (Modernismo Crítico:	Articular uma ética do conhecimento especializado como prática da liberdade (modernidades



	modernidade	desvincular capitalismo e modernidade)	alternativas e alternativas à modernidade)
--	-------------	--	--

Fonte: Escobar (2002) (nossa tradução e adaptação)

No que respeita às questões que o desenvolvimento levanta também se percebe que a teoria pós-estruturalista se demarca das demais. Vejamos. Enquanto a teoria liberal assenta a sua questão na combinação do capital, tecnologia, mercado e indivíduo e a teoria marxista questiona como é possível o desenvolvimento da sociedade pela mudança das ideologias (ideologias dominantes) e das relações de produção; a teoria pos-estruturalista pergunta-se quais as consequências da linguagem e como determina a exclusão de Estados considerando-os subdesenvolvidos.

Leva-nos esta questão a perguntar como é que um conceito (subdesenvolvimento) inexistente, surge na década de 50 originando classificações de Estados (como África, América Latina, Ásia) e políticas das NU, BM, FMI e OMC? Os pós-estruturalistas defendem que o conhecimento científico produz teorias, que se autointitulam como certezas e que levam à imposição de saberes diferentes tidos como subdesenvolvidos. (Escobar, 2002)

Relativamente aos critérios de mudança, os liberais apontam que basta a liberalização dos mercados e os marxistas defendem a necessidade da afirmação da ideia de classe, do desenvolvimento das forças produtivas. Contrariamente, para os pós-estruturalistas

el mecanismo de cambio es la transformación de la economía política de la verdad, la transformación de quién conoce, de quienes son los conocimientos que se consideran importantes, cómo circula el conocimiento, cómo circula el discurso, cómo el discurso crea poder. ¿Por qué ahora hablamos de empoderar? Cuando se habla de empoderar los actores locales en su conocimiento, cuando se habla de los saberes populares, de los saberes indígenas, cuando se habla de las minorías étnicas, de los saberes de las mujeres, en todo ese sentido, digamos, hay una revolución posestructuralista en cierto nivel que tal vez no habría pasado con los otros paradigmas.

¿Quiénes están construyendo nuevos discursos y nuevas representaciones?  
¿cómo podemos construir nuevas representaciones? (Ibidem: n.d).

No que concerne ao confronto entre estes paradigmas e as teorias da modernidade percebemos que os pós-estruturalistas adotam uma visão que se distancia do liberalismo e do marxismo. Negam a modernidade e afirmam que a modernidade é, ao lado da racionalidade científica, tecnológica, dos mercados, económica, parte do problema. Defendem a necessidade da existência de modernidades alternativas e alternativas à modernidade.

As teorias do desenvolvimento em conjunto com a ideia da globalização faziam crer, como já vimos, que haveria a possibilidade de crescimento dos estados mais pobres. O que se constatou na prática foi o inverso. Na prática o conceito de desenvolvimento veio a confundir-se com crescimento económico e no esquecimento de que o homem deveria ser a preocupação central dos Estados. Na prática o Homem passou a ser visto não como Homem, mas sim como fator de produção, como um simples número que representa um custo.

O autor acima mencionado, face ao desastre deste desenvolvimento, assinala a necessidade de se formular novas ideias que traduzam a possibilidade de se encontrar soluções alternativas às mudanças sociais geradas pela nossa Era global.

A teoria crítica de Escobar sofre influência pelos estudos pós-coloniais e pós-estruturalistas centradas nos efeitos que as nações colonizadoras deixaram na cultura dos países colonizados (nos diversos campos como política, filosofia e artes, literatura) e na defesa de que a atualidade é composta pelo conjunto das múltiplas variações da modernidade que resultam dos encontros e desencontros entre a modernidade e as tradições, condenando-nos às modernidades híbridas, mutantes alternativas (Escobar, 2002).

Comungamos da ideia de Escobar de que uma proposta de desenvolvimento externa aos Estados do Sul não pode resultar. Um modelo de desenvolvimento baseado no modelo de industrialização das sociedades ocidentais não poderia satisfazer as necessidades das sociedades do Sul com vivências, formas de estar, sentir e pensar próprias. O desenvolvimento deveria vir de dentro, deveria ser construído a partir de saberes e fazeres locais.

A proposta clássica de desenvolvimento promove a manutenção de relações hierárquicas entre norte e sul e sustenta um discurso de dominação do mundo ocidental.

Este conjunto de críticas conduziu à procura de alternativas aos discursos hegemónicos nos diferentes cantos do mundo. Defende-se que a teoria do desenvolvimento não é mais do que um traçado a régua e esquadro na construção de procedimentos a executar e não na resolução de problemas.

Estes traçados ignoravam, no entanto, as geometrias e especificidades dos locais onde se iriam executar. Estas medidas tal qual um *pronto a vestir* ignora as formas e retira a individualidade.

Os planos e programas de ajuda padronizados resultavam em receitas que os especialistas das diferentes organizações internacionais implementavam em diferentes países criando condições de reprodução e subordinação à lógica dos mercados de capitais da economia global.

Assim, as críticas dos pós desenvolvimento acabam por propor em consonância com as correntes de pensamento contra-hegemónicas, a necessidade se se realizarem abordagens interdisciplinares para a perceção dos fenómenos sociais. Este pensamento sugere a necessidade de se recolher contributos dos estudos culturais, ambientais, sociológicos para a construção de uma nova corrente, um novo paradigma de desenvolvimento.

Escobar (2007) relembra ainda que paralelamente à necessidade de se legitimar os processos de desenvolvimento foram impostas formas de modernização, organização institucional e política o que veio gerar um conjunto de relações complexas entre estas e as instituições locais e tradicionais.

Se o confronto pode parecer algo negativo à primeira vista na prática resulta no reconhecimento e visibilidade da realidade local. Esta emergência do local conduziu à valorização dos movimentos sociais de base local, às tradições e a consequente problematização e enquadramento na agenda internacional das questões da pobreza, da distribuição da riqueza e do reconhecimento. Revelou ainda visão Ocidental do Desenvolvimento e das suas práticas reflexivas do pensamento hegemónico.

A formulação da teoria crítica do pós-desenvolvimento acentua a ideia de que a necessidades materiais são culturalmente construídas e perpetuam as relações de dominação revelando agendas baseadas em direitos cívicos, identitários ou culturais. Esta formulação revela ainda movimentos sociais que reivindicam



formas de economias locais alternativas ao modelo económico hegemónico do mercado global. Este debate cria um clima mais eclético com aproximações mais pragmáticas à questão do desenvolvimento.

Escobar parte ainda da ideia do fim da modernidade e da emergência da globalização é um momento de transição paradigmático. Aproximando-se às teorias de Boaventura de Sousa Santos<sup>56</sup> e Alain Joxe<sup>57</sup> recusa o modelo teórico de análise do capitalismo, baseado nos estados de desenvolvimento da economia, nos quais a acumulação de capital gera crises que se resolvem na emergência de processos de novas formas de acumulação. Cola-se à defesa do fim do paradigma epistémico de B.S. Santos, onde se vivia a hegemonia do discurso científico e processos sociopolíticos baseados na regulação do poder e dos mercados. Defende que é necessário reconstruir a fragmentação das identidades provocada pela modernidade e pela globalização e criar paradigmas para os chavões conhecidos.

A atual lógica do desenvolvimento colocou o mundo numa construção de *apartheid* onde a tendência não é a aproximação, mas sim o aumento do fosso entre Países do Norte e Países do Sul global. Acreditamos que é imperioso mudar esta lógica que nos conduzirá a um novo ciclo da história das Relações Internacionais, a um novo ciclo da história do próprio Homem.

A ideia de que o progresso só é possível de pensarmos no imediato e no consumo desenfreado leva-nos à necessidade de crescimento. Mas também nos transporta à necessidade de nos questionarmos sobre como crescer, quanto e para quê crescer. Nesta ideia de desenvolvimento vivemos a busca da acumulação de riqueza e o empobrecimento cultural.

A necessidade de acumulação de riqueza, para fazer face ao consumo, torna o Homem, a sociedade e os Estados predadores de recursos, exploradores que colocam em risco não só a existência dos próprios recursos naturais, mas também o próprio Homem e o seu *habitat*.

O desenvolvimento tecnológico é pensado como ferramenta necessária à produção e à acumulação de riqueza. Tudo pode e deve ser explorado, desde que o lucro seja alcançado. O Homem e o seu desenvolvimento de base

---

<sup>56</sup> Neste sentido Santos, B.S. (2002) na sua obra *Crítica da Razão Indolente – Contra o desperdício da experiência*, V. I. S. Paulo: Cortez Editora.

<sup>57</sup> Alain Joxe (2002) na sua obra “*L’Impire du chaos*” refere o Império como um novo sistema. Esta nova organização não tem fundamento no clássico conceito de estado nação, mas constitui-se como uma nova ordem mundial que não conhece fronteiras ou limites.

capitalista funcionam segundo as leis da criação de riqueza que são simultaneamente leis de destruição e de criação de pobreza.

Repensar o desenvolvimento é no nosso entender repensar um espaço de discussão pública onde sejam desfeitas as ideias de precariedade, de flexibilização, de desigualdade e de oposição à ditadura dos mercados capitalistas. É pensar numa construção contra-hegemónica capaz de desconstruções ideológicas e de mudanças radicais para uma nova lógica civilizatória. Uma lógica de abandono de adoração do capital, do consumo e da acumulação de riqueza e sua substituição por uma lógica de fazeres, saberes e pensares adaptados às realidades sociais e locais. Uma lógica de trabalho, onde trabalho signifique atividade e realização e não alienação.

Desconstruir a lógica que associa bem-estar a consumo e arquitetar uma lógica onde bem-estar está associado a padrões de saberes e fazeres, onde tempo e espaço existem e coexistem, não impostos e que respeitem e garantam o reconhecimento do direito à diferença.

Estamos convencidos de que esta lógica de desenvolvimento que independe de fatores quantitativos levará ao nascimento de uma nova ética que permita a sustentabilidade dos recursos naturais e a visão da totalidade, sem que signifique unicidade, desfragmentada bem como à descolonização dos pensamentos e visões do Homem.

A ideia de Escobar, a que nós nos colamos, e de que o discurso desenvolvimentista, sobretudo da Europa e dos Estados Unidos e imposto ao resto do mundo, aporta mais clivagens e dificuldades sociais do que melhorias para os Estados que à partida não assentam em premissas de poder económico criando um jogo de regras desiguais que se tem vindo a traduzir em *desertos ecológicos* e *miséria das maiorias*, para além do *servilismo mimético* resultante da ameaça das raízes históricas e culturais do discurso dominante (Escobar, 1998).

Não pretendemos fazer um levantamento da evolução da civilização do Homem, nem tão pouco explorar as teorias da civilização. Contudo parece-nos relevante falar um pouco sobre o conceito de civilização e da visão humana sobre este conceito. Para tal decidimos utilizar os pensamentos de Norbert Elias (1993)<sup>58</sup> sobre o processo civilizador.

---

<sup>58</sup> Norbert Elias (1897-1990), nasceu em Breslau e morreu em Amsterdão. Desenvolveu uma abordagem, a que chamou de sociologia figuracional, que examina o nascimento das configurações sociais como consequências inesperadas da interação social. No seu "O Processo Civilizador de 1939 analisa os efeitos da formação do Estado Moderno sobre os

O autor pergunta-se sobre o que aconteceria se acordássemos numa época remota. Talvez encontrássemos modos de pensar e fazer que em nada se parecessem com os do século XXI e, levianamente, os julgaríamos como selvagens ou incivilizados. No entanto, esses modelos civilizacionais apenas respeitam a formas diferentes do que no atual século conhecemos.

A ideia comum que o Homem tem de civilização é ela própria uma ideia segregadora já que não reconhece a diferença. Só considera civilizados os costumes que conhece, do seu tempo e do seu povo, de sua sociedade. São incivilizados os que pensam, atuam de modo distinto à época em questão. Nesta senda, podemos dizer que, o processo civilizador constituído pela mudança, na conduta e sentimentos humanos, nada mais é do que o problema geral da mudança histórica.

Elias assinala que ações, impulsos emocionais e racionais de pessoas isoladas, se encontram em constante contacto, entrelaçando-se em emaranhados, ora amistosos ora hostis. O tecido que resulta destes emaranhados pode originar mutações e modelos que, de facto, nenhuma das pessoas tinha planeado ou pensado. Emerge uma ordem *sui generis*, mais forte determinando o curso da mudança histórica que subjaz ao processo civilizador.

O estudo desses mecanismos de integração, porém, também é relevante, de modo mais geral, para a compreensão do processo civilizador. Só se percebermos a força irresistível com a qual uma estrutura social determinada, uma forma particular de entrelaçamento social, orienta-se, impelida por suas tensões, para uma mudança específica e, assim, para outras formas de entrelaçamento, é que poderemos compreender como essas mudanças surgem na mentalidade humana, na modelação do maleável aparato psicológico, como se pode observar repetidas vezes na história humana, desde os tempos mais remotos até o presente (Elias, 1993: 195).

Utilizando o ponto de vista deste autor, a civilização não é razoável, nem racional, nem irracional. A civilização é posta e mantida em movimento pela dinâmica de uma rede de relacionamentos, por mudanças que alteram a convivência entre as pessoas. Elias (1994: 67-73) ao debruçar-se sobre a raiz do conceito de *civilização*, observa que seu desenvolvimento etimológico está relacionado com o conceito de *civilité* (sociabilidade e cortesia), ligado ao reflexo que o Ocidente da



Idade Média difundia como herdeiro da Cristandade Latina, opondo-se e resistindo ao paganismo e à heresia, que compreende o Cristianismo grego e oriental.

O conceito de civilização fundamenta-se pois, desde o início, numa tese de julgamento de valor, assente num etnocentrismo ocidental e europeu. De facto, ao olharmos para o modo como o processo de civilização se estabeleceu durante a história moderna, percebe-se que se encontra impregnado de ideologias eurocêntricas podendo variar conforme o lugar, a época e a interpretação dos Povos. Desta feita, pode-se defender que o conceito ilustra, sobretudo no final do século XIX e início do século XX, um sentimento de superioridade mantido pelas sociedades ocidentais.

Com base nesta afirmação, torna-se fácil entender a afirmação de Elias que assinala que os processos

de formação a longo prazo do Estado, de formação de capital, de diferenciação e integração, de orientação, civilização, e outros”, confluem para “o núcleo de desenvolvimento global da sociedade” rumo a uma racionalidade civilizadora específica que é a marca do Ocidente (1993: 241).

A estatização da noção de civilização e de cultura como meios de autoidentificação coletiva dão a entender a *naciocentricidade* de outros conceitos que também representam grupos sociais como é o caso de sociedade, comunidade e identidade. São estes termos quem legitima, de modo pacífico, a representação do mundo dividido por fronteiras.

A pacificação, a integração social e a delimitação de fronteiras que pertencem ao processo de formação do Estado bem como o próprio processo civilizador no qual ele se insere, não representa de maneira alguma a ausência de conflitos.

Agregado à ideia dos Estados nacionais encontra-se uma onda de disseminação civilizacional do Ocidente que durou várias décadas e se incrementa com o colonialismo europeu.

A imposição da civilização e dos ideais Ocidentais correspondem à significação civilizatória dos nossos dias encerrada pela globalização hegemónica que provoca a clivagem entre o norte e o sul global transporta-nos para uma crise

paradigmática e faz nascer a necessidade de pensar em ressignificações ou até em novas matrizes civilizatórias.

A crise da modernidade, a consciencialização dos excluídos e da necessidade do reconhecimento criam condições para o nascimento de uma nova etapa no processo civilizatório.

Contrariamente ao sustentado por Huntington não defendemos que se tenha chegado ao fim da civilização pelos choques entre elas. Pensamos que o choque de civilizações é algo que sempre aconteceu e continuará a acontecer.

Quando pensamos na necessidade de uma nova matriz civilizatória referimo-nos ao reconhecimento das culturas como diferentes e ao respeito pela diferença. Na atual fase da globalização, pensamos que o modelo civilizatório da modernidade, eurocêntrico, colonizador e capitalista colapsou com a emergência dos problemas sociais da década de 90 devido às políticas económicas globais de ajuste estrutural.

As revoltas sociais já mencionadas anteriormente apontam pois para a necessidade imperiosa de uma mudança de ideologia que aponte para o respeito da diferença permitindo assim o desenvolvimento real por meio dos saberes e fazeres seculares.

Gianni Vattimo, importante ícone pós-modernista, identifica uma crise na ideia de progresso, constata que já não se pode mais falar *de história como qualquer coisa de unitário* (1989: 8), verificando, ao mesmo tempo, que *em alguns de seus aspetos essenciais a modernidade acabou* (1989: 7).

Giddens, quase contraditoriamente, associa a inexistência de credibilidade dos alicerces epistemológicos arquitetados na modernidade com uma “nítida disparidade” quanto ao passado, reconhecendo que *estamos* “alcançando um período em que as consequências da modernidade estão se tornando mais radicalizadas e universalizadas que antes” (1991: 13).

O projeto de civilizatório da modernidade foi um sonho de que a sociedade de consumo acordou. A voracidade do capital transformou em paisagens áridas e desertas os ideais hegemónicos.

Nesta nova matriz civilizatória, neste futuro a andar para trás, percebe-se a necessidade de voltar aos meios rurais e abandonar as grandes centrais da hibridação cultural (as cidades) (Canclini, 2003: 285).

A nossa Era pode ser descrita como um canteiro em obras onde desponta a subjetivação sem precedentes no processo civilizatório pois encontra-se distante do que foi pensado pelo homem moderno.

Este canteiro em obras avisa, desde logo, das dificuldades na sua construção pois não há linhas prévias de referência traçadas. De salientar, no entanto, que a transitoriedade do tempo de construção poderá servir como espaço para experiências de modo a encontrar o caminho do sujeito cultural devendo, no entanto, focar-se na resolução e não na tentativa de mascarar dificuldades. Esta nova matriz civilizatória sugere a arte de viver, do respeito e da sustentabilidade de modo a que seja possível um mundo para todos. Não se espera que esta matriz seja ideal, mas sim que seja real.

A modernidade permitiu que um turbilhão de ideias e ideologias atravessasse a nossa Era o que fez emergir a necessidade de se parar e resgatar valores para que o futuro aconteça. Já não é possível definir o homem moderno por valores universais, que sustentem ações morais e eticamente válidas em qualquer situação.

A rutura imposta pela globalização hegemónica a este homem com os padrões de tradição importa na necessidade de se encontrar uma resposta válida universalmente sobre o verdadeiro lugar do Homem no mundo.

A razão subjetiva constitui o valor principal de uma sociedade narcisicamente organizada. Nesta organização a resposta vem do olhar do outro. Esta excessiva dependência do outro não nos dá apenas respostas às nossas perguntas com a exibição da imagem ideal.

As Nações poderosas do Norte Global vão-se tornando em modelos e moldadores das imagens refletidas como ideais. Para o Sul Global e para as minorias excluídas são então criadas teorias vinculativas que em vez de promoverem o desenvolvimento e o crescimento promovem a exclusão e a pobreza.

O Homem *empobrecido* ilude-se pelas ideias capitalistas globalizadoras. As *gentes errantes* misturam-se e procuram-se perdendo identidades e adaptando-se às novas culturas e afastando os seus saberes seculares por serem considerados inferiores, desadaptados à modernidade.

A nova matriz civilizatória será então o futuro a andar para trás, o recuperar de tradições, um modelo civilizatório de respeito à diferença, onde exista uma relação ética com a vida em todos os seus domínios.



A nossa Era é confusa e tem necessidade de ser repensada e reconfigurada. O modelo em que Estados e Povos apostaram de rompimento com o passado para avançar para um futuro dito como desenvolvimento mostrou ser um grande fracasso.

O Sul global, humilhado e excluído tem dado mostras que o modelo Ocidental que pensa num futuro vazio de construções do passado figuradas e repetidas no presente. Torna-se imperativo voltar as costas a um futuro predeterminado (B.S. Santos, 2006) e reinventá-lo com saberes e fazeres do passado.

É sobre esta necessidade de reinvenção do futuro, que nós figuramos como o andar para trás, sem que, no entanto, este andar para trás signifique um retrocesso, que nos propomos tratar neste capítulo. Neste futuro a andar para trás voltaremos a visitar a ideia do desenvolvimento, a ideia de civilização e a necessidade de se criar uma matriz civilizatória por meio da cisão do pensamento eurocêntrico que até agora acompanha o processo civilizatório.

#### **4.4 Bem Viver: A oportunidade de sonhar o futuro com os olhos do passado**

Ao pensarmos nos povos indígenas facilmente os vemos como pessoas que veneram árvores, plantas e animais. Pessoas que caçam apenas o que necessitam e que pedem desculpa antes de se alimentarem com eles. A relação que estes indígenas têm com a Natureza e com a comunidade onde se inserem é de harmonia e respeito. A relação que estabelecem com a natureza é uma relação harmoniosa designada por *Sumak Kawsai* (Equador) ou *Suma Qamaña* (Bolívia) que em português se traduz por Bem Viver. No entanto, apesar de sinónimos, quando situados no seu espaço e tempo, apresentam matizes que os diferenciam.

Segundo Barrera (2013) e Acosta (2012) *Sumak Kawsay* é uma expressão originária da língua *kichwa*, idioma tradicional dos Andes. *Sumak*, significa plenitude, realização, ideal, beleza e *Kawsay*, viver dignamente em harmonia e equilíbrio com o universo.

Por sua vez a expressão *Suma Qamaña* deriva da língua *aymara*<sup>59</sup>. *Suma* significa plenitude e *Qamaña* viver, conviver, lugar protegido e abrigado. *Qama* é a raiz da palavra a que são anexados alguns sufixos como *ña*. *Suma Qamaña* refere-se a um sentido do viver moral. Os conceitos são similares. No entanto, este último tem uma visão mais comunitária da vida e vivência em harmonia com a natureza – o *Pachamama*.

Para Kauwii (n.d) a expressão *mama* designa uma forma de ver o mundo, um pensamento que difere da visão Ocidental. A natureza é vista como um ser vivo e considerado como os pais do povo Kichwa. Formam uma família onde todos devem tomar conta de todos, de modo a que nenhum venha a encontra-se em risco. Esta família e os laços que estabelecem pretendem o bem-estar integral de todos os elementos.

A ideia de que a natureza é um ser vivo leva a que alguns dos elementos que a compõem sejam vistos como *deuses*. A natureza ganha passa a ser vista como sagrada. Nesta visão o Homem deve tirar da natureza somente o que precisa, não deve abusar dela, devendo ser cuidada. Pensam que as pessoas, tal como as plantas precisam de cuidados para que possam desenvolver-se e reproduzir-se adequadamente.

Sumak Kawsay expressa a ideia de uma vida nem melhor que a dos outros, nem em contínua luta para a melhorar. *Suma Qamaña* introduz a este conceito o elemento comunidade, grupo social.

Ambos os conceitos possuem um significado profundo, de valores em volta dos quais se formaram os povos andinos.

Os conhecimentos desta cultura são importantes na medida que as suas formas de entender a vida contêm elementos de equilíbrio e harmonia em todo o seu conjunto. Barrera (2013) utiliza os dizeres de Houtart para afirmar que a espiritualidade do conceito implica *a paz e a construção de um mundo sem guerra*. Trata-se de bem conviveres ou bem viveres entre todos e entre tudo.

A tradução destes termos para Bem Viver ou Viver Bem traz algumas alterações ao seu real significado. Viver Bem não significa nesta filosofia de vida a posse de bens materiais colocando em causa as visões materialistas modernas, mas sim assentar em aspetos culturais, espirituais, emocionais e étnicos.

---

<sup>59</sup> O aimará (aymar aru) é falada principalmente no Peru, na Bolívia, no Chile e na Argentina.

Xabier Albó assinala que *as traduções são traiçoeiras. Algo semelhante acontece quando se traduz a expressão viver bem senão a contextualizarmos na língua e cultura que formulou o conceito original* (nossa tradução, Barrera, op. cit.:n.d)

Esta filosofia de vida trata da sabedoria e capacidade de um povo se relacionar e dar valor aos princípios da vida, da natureza. Esta filosofia aporta uma ideologia que permite que uma consciência social sobre a sua existência e realidade num tempo e espaço determinado. Trata-se da percepção de cada homem da humanidade e da natureza, bem como do compromisso que cada ser tem com o que o rodeia: natureza e grupo.

A ideia principal do conceito é a da satisfação das necessidades mediante o relacionamento harmonioso com a natureza, trazendo assim a afirmação das culturas humanas e a proteção da natureza e seus seres vivos.

O Bem Viver supõe a possibilidade de reflexão sobre liberdade, oportunidades, capacidades e potencialidades dos indivíduos para que se desenvolvam e sejam olhados como seres humanos respeitados e respeitadores da biodiversidade.

A emergência destes conceitos assenta em boa parte na exclusão e mestiçagem de raças, saberes e fazeres dos nossos dias que permitiram a emergência de classes desrespeitadas e discriminadas, ao longo dos tempos e da história da globalização. Essa exclusão serviu de *combustível* e alento para mostrar o seu descontentamento e desfasamento do modelo capitalista eurocêntrico na atualidade.

Na Bolívia e no Equador, o reconhecimento da plurinacionalidade e a luta dos indígenas afastados da vida social e económica, mostrou ao Estado uma nova visão e possibilidade. De tal modo, que os princípios ancestrais (*sumak kawsay* e *suma qamaña*) passaram a ter lugar nas Constituições do Equador e da Bolívia, respetivamente.

A filosofia deste constitucionalismo eleva os direitos da natureza (*pachamama*) e da cultura do Bem Viver, onde a cultura da vida e o emaranhado entre os seres vivos, pautada no valor da harmonia, se desdobram princípios como a reciprocidade e a complementaridade.

O novo constitucionalismo latino-americano prioriza a riqueza cultural e as tradições comunitárias e históricas, procura a refundação das formações políticas e jurídicas e ambiciona vencer o paradigma de política elitista. Para a materialização deste objetivo de reinterpretação pluricultural, sublinha a oportunidade do diálogo e da interculturalidade. Tenta afastar-se da sobreposição



de culturas, para que a história não se repita com acontecimentos de preponderância da cultura europeia. É o que Santos (2010, p. 46) alcunha como *hermenêutica diatópica*<sup>60</sup>, com a qual operacionaliza as ideias centrais para esse novo movimento constitucionalista.

O Bem Viver é a plataforma necessária para o discurso multicultural onde há espaço para todas as ideias e visões que terminam encontrando significado em contexto social e ecológico próprio. A tradução destas expressões é difícil pois encerra vivências, crenças, estilos de vida, pensamentos próprios de cada grupo de cada comunidade. Este princípio poderá ser também uma alternativa à teoria do desenvolvimento. O conceito encerra a ideia de bem-estar coletivo. O pilar deste conceito é a visão ética de uma vida digna, de respeito à vida e à natureza.

Desde os finais do século XX que as sociedades discutem sobre a crise ambiental e sobre a sustentabilidade emergindo assim, ainda que insuficiente e muito lentamente e inconsistente e não generalizada, uma consciência ecológica.

Um conjunto de fenómenos de dimensão planetária, que vão além do económico e são mais que ambientais porque abarcam também o social, têm surgido resultantes de uma visão capitalista que colocou todos os seus trunfos nos conceitos associados ao conforto materialista, ignorando a finitude da natureza. Esta visão levou à falência da resiliência ambiental e à devastação de recursos naturais, extinção de espécies e poluição de águas e terras de cultivo. Desta exploração desmedida temos visto ocorrer desastres e alterações ambientais.

A crise ambiental planetária manifesta-se como um fenómeno existencial do modo de produção e consumo, que o desenvolvimento tecnológico acelerou e o fenómeno da globalização protegeu. E dizemos que protegeu dada a ineficiência das instituições políticas, de relações jurídicas de dominação e das relações sociais desiguais e injustas.

Nesta crise o homem não pode ser isentado de responsabilidade frentes ao processo de perda da diversidade biológica e esgotamento dos recursos naturais. Dada a crescente exploração dos recursos naturais o conceito da sustentabilidade adquire um carater central nas discussões éticas de valores que promovem a compreensão das complexas relações entre as sociedades e a natureza (Pérez & Terazona, 2017).

---

<sup>60</sup> A hermenêutica diatópica para Santos (2010) é a interpretação de duas ou mais culturas, com o objetivo de apontar preocupações isomórficas incluindo as diferentes respostas que proporcionam.

Desta feita, urge a emergência do abandono de um pensamento economicamente linear e o nascimento de um modo de pensar sustentado numa complexidade ética, que promove uma racionalidade ambiental fundamentada numa nova economia moral, ecológica e cultural como condição para se construir um novo modo de produção que construa estilos de vida ecologicamente sustentáveis e socialmente mais justos.

O Bem- Viver pode ser esse pensamento diferenciado, com um olhar de respeito onde a natureza assume um aspeto fundamental pois deixa de ser olhada como um objeto, mero recurso natural à disposição da vontade de Homem para a sua exploração económica, mas um verdadeiro membro da comunidade. Esta ideia revela que o princípio afasta as ideias materialistas da teoria do desenvolvimento nascida da ideologia da globalização hegemónica.

Esta visão sustentável pode definir-se como um novo tipo de desenvolvimento que satisfaz as necessidades humanas sem que, no entanto, comprometa as gerações vindouras. Efetivamente, não se pode separar o desenvolvimento sustentável da sustentabilidade como resultado do processo de transformação do pensamento social, no qual a exploração dos recursos, o desenvolvimento tecnológico e as instituições e seus valores se realizam harmoniosamente para satisfazer as necessidades e aspirações humanas.

O Bem Viver é, pois, um conceito complexo que incorpora princípios da sustentabilidade aplicados aos diferentes tipos de relações entre o homem e a natureza. Não é um conceito simplista para harmonizar o processo económico com a conservação da natureza com um enfoque das teorias desenvolvimentistas que promovem a falácia de um crescimento económico sustentado numa natureza com recursos finitos. Tal como o conceito da sustentabilidade, este conceito, fundamenta-se no reconhecimento dos limites e potenciais da natureza inspirando uma nova compreensão do mundo para enfrentar os desafios que a humanidade atravessa.

Promove valores de respeito e criação de uma nova aliança entre natureza-cultura com uma economia cujos princípios e valores são mais humanos para a construção de uma cultura política com valores éticos, sentimentos e crenças que respeitam as diferenças e possibilitando a reinvenção de modos de vida e de habitar o Planeta. São valores de respeito onde as comunidades têm direito de viver conforme os seus saberes e fazeres ancestrais - pensa-se em harmonia e afasta-se a competição egoísta, ambiciosa e desmedida para a obtenção de lucro.

O grande problema do conceito do desenvolvimento é o facto deste os ignorar sonhos dos povos a quem foi posto o rótulo de subdesenvolvidos pelos estilos de vida predadores e consumistas dos países do norte global. A queda do conceito é de fácil perceção. Não se podem esconder os efeitos que a predação consumista provoca no meio ambiente. Efeitos que vão desde o aquecimento global, do buraco do ozono, à perda de fontes de água doce, erosão da biodiversidade agrícola ou do desaparecimento dos espaços ocupados pelas comunidades locais.

O Bem Viver pode ser a base de uma nova filosofia de desenvolvimento. Um desenvolvimento (alternativo) que represente a oportunidade de se construir coletivamente novas formas de vida sustentáveis.

Para Acosta (2012, 213) o Bem Viver

(...) não sintetiza uma proposta monocultural. O Buen Vivir é um conceito plural – melhor seria falar de “bons viveres” ou “bons conviveres” – que surge especialmente das comunidades indígenas, sem negar as vantagens tecnológicas do mundo moderno ou as possíveis contribuições de outras culturas e saberes que questionam diferentes pressupostos da modernidade dominante. O Buen Vivir, como é fácil de entender, nos obriga a repensar a forma atual de organização da vida, no campo e na cidade, nas unidades produtivas e nos espaços de convivência sociais, nos centros educativos e de saúde, etc

Este princípio filosófico não é original, nem sequer uma novidade política do nosso século. E também, como refere Acosta (op. cit.), não se trata de uma *poção mágica* para todos os males do mundo. O conceito é sim a tentativa de se encontrar uma alternativa aos problemas que afligem a humanidade.

A grande novidade desta proposta é que ela brota de grupos marginalizados que convidam a que sejam discutidos conceitos tidos como intocáveis. Questionam a permanente competição entre os seres humanos que a era moderna promove e o significado de bem-estar ocidental. Promovem o respeito pelos saberes autóctones, sem que despromovam a lógica da modernização tecnológica ou de saberes da história do pensamento da humanidade que contribuam para a construção de um mundo harmonioso.



Desta feita, uma das tarefas fundamentais do Bem Viver *reside no diálogo permanente e construtivo de saberes e conhecimentos ancestrais com a parte mais avançada do pensamento universal, em um processo de contínua descolonização da sociedade.* (Acosta, 2012: 201).

O conceito de Bem-estar atravessa as diferentes áreas da vida social e gera confusão pois foi utilizado como sinónimo de desenvolvimento, progresso, riqueza conceitos centrados em metodologias *métricas*. As propostas que estes conceitos trazem questionam a ética do viver bem pois convidam a uma competição sem limites, o que resultou no facto de para uns viverem bem, milhares tiveram de viver mal (Ibidem).

Os paradigmas atuais não evitaram que problemas como a depredação da natureza, pela exploração de recursos naturais que permitam o crescimento económico apregoado pelas teorias do desenvolvimento, o aquecimento global, a perda da biodiversidade e também a exploração e a falta de reconhecimento de povos cujos princípios, saberes e fazeres se diferenciam dos que são anunciados pelas *nações ditas civilizadas*. O Homem tornou a sua própria vida insustentável.

Acosta (op. cit.: 201) refere que

Para entender o que significa o Buen Vivir, que não pode ser simplesmente associado ao “bem-estar ocidental”, é preciso começar recuperando a cosmovisão dos povos e nacionalidades autóctones. Este reconhecimento, plenamente, não significa negar uma modernização própria da sociedade, incorporando na lógica do Buen Vivir muitos e valiosos avanços tecnológicos.

A teoria de desenvolvimento, baseada na globalização hegemónica, assenta num modelo produtivista-consumista e na depredação dos mais fracos. Os Estados, os sujeitos que têm o dever de proteger os cidadãos, tornam-se impotentes por um lado e por outro permitem a ingerência dos novos atores internacionais em políticas que determinam o bem-estar da população.

Nos princípios do Bem Viver a economia tem como pilares a solidariedade. Aqui procura-se que a concorrência desleal, a competição e especulação financeira não façam parte do jogo. Para que a economia solidária se verifique precisam de existir relações de produção e de colaboração que promovam a suficiência e a qualidade.

Nesta economia solidária as relações de trabalho igualitárias, inclusivas e não discriminatórias são fundamentais, pois o ser humano é fator essencial da economia. Luta-se contra esquemas de produção antropocêntricos que promovem a destruição do planeta.

Os paradigmas vividos e defendidos ao longo da evolução do próprio Homem já não têm lugar. O Homem precisa de agarrar à racionalidade e reconhecimento de que a Humanidade deve ser defendida tendo em conta a relatividade económica e cultural de cada Povo.

Este reconhecimento quiçá devolva às sociedades a possibilidade do respeito por outras formas de saber e fazer, não permitindo que os saberes e fazeres ancestrais sejam vistos como subdesenvolvimento, mas sim como individualidade de cada comunidade, cada Povo, cada Estado. Mais ainda, este respeito poderá permitir que a ambição do Homem deixe de ser desmedida e egoísta a ponto de perigar a sua própria continuidade.

## **CAPÍTULO V –Direitos Humanos à luz da Globalização**

Neste capítulo pretendemos perceber alguns desafios dos Direitos Humanos (DH) nesta Era global. Para tal pretendemos utilizar como pilares da nossa análise a universalidade dos DH, por um lado, e a instrumentalidade política dos DH sob a égide da globalização.

Os DH são uma síntese da cultura política ocidental dos últimos dois séculos. Surgiram na Europa sob as ideias do pensamento liberal no Iluminismo. Percorreram um longo e tortuoso caminho até que, pelo menos *in legis*, se estenderam a todos as pessoas humanas. Sem pretender um conceito definitivo relembramos que os DH são enunciações normativas com o intuito de proteger a dignidade humana. Estes direitos assentam em diversos instrumentos: a DUDH, o Pacto Internacional sobre os Direitos Cíveis e Políticos (PIDCP), Pacto Internacional sobre os Direitos Económicos, Sociais e Culturais, as Convenções de Genebra, Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas Discriminação contra as Mulheres, a Convenção sobre os Direitos das Crianças, etc.

### **5.1 Direitos Humanos e suas (des)construções no tempo**

Falar dos DH pressupõe falar de uma longa luta no seio da própria Humanidade. Reconhecer que os Seres Humanos sem distinção de raça, cor ou religião são portadores de um conjunto de deveres e de direitos na Sociedade em que estão inseridos, tem sido tarefa árdua que não está de todo completa.

O nascimento dos DH é acompanhado de processos históricos de (des)construção. Os ideais emancipatórios, de igualdade e solidariedade. opõem-se à ordem jurídica assente em classes com diferentes privilégios. Refere Arendt (2009: 261) que o nascimento do Estado-nação não termina o conflito entre Estado e a nação

(...) quando a Revolução Francesa, ao declarar os Direitos do Homem, expôs a exigência da soberania nacional. De uma só vez, os mesmos direitos essenciais eram reivindicados como herança inalienável de todos os seres humanos e como herança específica de nações específicas; a mesma nação



era declarada, de uma só vez, sujeita a leis que emanariam supostamente dos Direitos do Homem, e soberana, isto é, independente de qualquer lei universal, nada reconhecendo como superior a si própria.

Daqui resulta que os DH passaram a ter aplicação e proteção apenas sob a forma de direitos nacionais, e o Estado perdeu a capacidade de proteger e garantir ao homem os seus direitos, de cidadão e de indivíduo, uma vez que esses direitos deixaram de estar acima além da lei soberana.

Outrossim, as suas tendências de afirmação pelo direito positivo, transformam-nos num conjunto de direitos distintos dos direitos naturais. Os direitos naturais não se colam ao comprometimento jurídico, são intrínsecos ao ser humano e existem pela natural Humanidade. Hunt (2009:14) assinala que a Declaração dos direitos do homem e do cidadão (DDHC)

declarava que "os direitos naturais, inalienáveis e sagrados do homem" são a fundação de todo e qualquer governo. Atribuía a soberania à nação, e não ao rei, e declarava que todos são iguais perante a lei, abrindo posições para o talento e o mérito e eliminando implicitamente todo o privilégio baseado no nascimento. Mais extraordinária que qualquer garantia particular, entretanto, era a universalidade das afirmações feitas.

Se no presente século podemos afirmar a existência de DH (embora haja Pessoas Humanas que continuam sem ver reconhecidos os seus direitos de forma cabal, como por exemplo mulheres e crianças sobretudo as que pertencem a culturas muçulmanas, africanas, orientais, ...) devemos, porém, não esquecer que estes não nasceram pacificamente, unanimemente e de uma só vez. Como refere Bobbio (1992:5) "os direitos humanos são históricos, nascidos em certas circunstâncias, de modo gradual" e como afirma Arendt (2009) os DH são um construído, uma invenção humana que se constrói e reconstrói em constante permanência.

Esta temática continua a ser atual trespassando contextos de espaço e tempo. De acordo com Queiroz (2002:49)

Os direitos fundamentais variam tanto no “espaço” (isto é, segundo o Estado constitucional) como no “tempo” (isto é, segundo o período histórico) no que concerne à “distribuição de papéis” no seu desenvolvimento jurídico. À dependência dos direitos fundamentais no texto constitucional contrapõe-se a sua dependência do ‘contexto histórico-social’ em que se movem.

Resultam de diversos movimentos, que metamorfoseiam a sociedade, à medida que possuem identidade na conflituosa relação do binómio governantes/governados, em

permanente mutação e inter-relacionamento.

Barros (2003: 365) fala de oponibilidade entre governantes e governados afirmando que o conflito entre governo e DH resulta das suas características, e da sua oposição à atuação do governo, para tentar limitar ou exigir uma conduta positiva. O seu aparecimento relaciona-se com a existência de um Estado, que garanta e realize os direitos dos indivíduos, e ainda de um “texto” que regule as relações entre ambos. Jorge Miranda (1988: 12) enfatiza que não “podem apreender-se senão como realidades que se postulam reciprocamente, se condicionam, interferem uma com a outra”.

Apreende-se, pois, que é imprescindível a conexão de vários fatores para que o caráter de “lei” fosse incutido: “a pretensão da universalidade, a força emancipatória e a tendência à imposição jurídica” (Bielefeldt, 2000:38).

Neste nascimento gradual, e conforme Hunt (2009: 216) foram as declarações de 1776, 1789, 1791 e 1948 (Declaração da Independência, DDHC, *Bill of rights*, Declaração das Nações Unidas, respetivamente) essenciais para os direitos “da humanidade”, admitindo que as violações contra o homem não eram aceitáveis, nem admissíveis.

O caráter internacional dos direitos humanos – Direito Internacional dos Direitos Humanos, reúne fundamentos teóricos e filosóficos e uma base jurídica positiva constituída de Declarações, Convenções e Protocolos firmados no âmbito das NU. Contudo, apesar da evidência da necessidade do reconhecimento destes direitos, a sua definição e a própria existência, são difíceis de determinar pois dependem tanto da emoção, como da razão. Por essa razão são os direitos sociais, políticos, solidariedade, fraternidade os últimos a seres concebidos e os de mais difícil aplicação. Para Paulo Bonavides (2004) estes direitos especificam

o Ser Humano na sua globalidade, visando interesses coletivos (de um grupo social ou de um Estado).

Embora a Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH), adotada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 10 de dezembro de 1948 já reconheça os direitos sociais, os direitos civis e os direitos políticos, como um todo no elenco dos DH, e defenda que todos os indivíduos igualmente, sem distinção de raça, religião, credo político, idade ou sexo, sem exclusão, tenham acesso a eles; e de que de um modo geral, sobretudo após a II GGM, esses direitos tenham sido inseridos nas constituições da maioria dos países Ocidentais, não foi suficiente para efetivar esta unanimidade pois não possuía força de lei.

Este consenso sobre a unidade de direitos civis e políticos e direitos económicos, sociais e culturais foi quebrado nos anos 50, com a disseminação da Guerra Fria. O mundo, dividido em dois blocos ideológicos, gerou esta dualidade. Dois pactos separados, um cobrindo direitos civis e políticos (PIDCP) e outro abrangendo os direitos económicos, sociais e culturais (PIDESC) foram promulgados para lhes outorgar o status de tratados internacionais, no final dos anos 60, tendo sido iniciada a sua implementação apenas no final dos anos 70.

Em teoria estes pactos constituiriam um mesmo projeto ratificados, respetivamente, por 167 e 160 países. Porém, o grau de aplicação/cumprimento destes direitos não é uniforme em todos os países e o próprio texto permite para os direitos económicos, sociais e culturais tenham um caráter de aspiração e os direitos civis e políticos assumem um caráter de obrigação. Além disso, na esfera institucional, o PIDCP levou à criação do Comité dos Direitos Humanos encarregado da monitorização do seu cumprimento, enquanto o PIDESC não criou nenhum órgão independente para esse efeito. (Branco, 2012: 29).

Porém esta nova visão não manteve consistência e após muitas discussões, a comunidade internacional voltou à ideia original dos DH indivisíveis. Deste consenso, nasce a Declaração do Direito ao Desenvolvimento, aprovada pela Assembleia Geral das Nações Unidas, em 04 de dezembro de 1986. Defende que é impraticável a realização dos direitos civis e políticos sem que se goze dos direitos económicos, sociais e culturais. Defende ainda, que para que se promova o desenvolvimento, deve encontrar-se em paridade de importância a implementação, promoção e proteção dos direitos civis, políticos, económicos, sociais e culturais, já que todos os DH e liberdades fundamentais são indivisíveis e interdependentes.



O incentivo, o respeito e o gozo de certos DH e liberdades fundamentais não são motivo para a negação de outros, uma vez que o ideal do ser humano livre, seguro e isento de miséria, não é possível sem a nomeação das potencialidades do homem, em proveito do aperfeiçoamento de sua individualidade e da satisfação de suas necessidades. Assistimos assim, ao nascimento de um novo direito humano – o direito ao desenvolvimento.

Este direito acarreta, no entanto, a possibilidade de se reconhecer que os DH, embora tidos desde a DUDH como indivisíveis e de igual importância, se encontram, na prática, divididos em dois grandes grupos: o grupo dos direitos que não acarretam “despesas” para o Estado, ou seja, os direitos pessoais, civis e políticos (liberdades e garantias) e o grupo daqueles em que o Estado precisa de ser presente e definidor, traduzindo a posição jurídica do cidadão, em relação com o Estado.

Os primeiros são os direitos intrínsecos à pessoa humana (direitos naturais), como o direito à vida, à liberdade pessoal, à liberdade de expressão e informação, à liberdade e segurança, entre outros; e os segundos os direitos económicos, sociais e culturais também denominados simplesmente por direitos sociais. São exemplo: o direito ao trabalho; o direito à saúde; o direito à segurança social; o direito à habitação; etc..

Estes são direitos controversos e de difícil aplicação sujeitos à afetação de recursos económicos e financeiros do Estado. De facto, as fórmulas económicas geradoras de lucro imediato, nem sempre são pares com as fórmulas geradoras de um lucro que advém da satisfação das necessidades humanas.

O plano social, longe de se tornar reduzido e simples alarga-se e emaranha-se pelo esgotamento de políticas sociais e económicas, espelhados nas evoluções estruturais no aumento e variação dos riscos de instabilidade e dos processos de exclusão social.

A economia e os DH encontram-se num emaranhado de ligações, pois, se a eficácia económica conjectura a liberdade dos agentes económicos também, os DH, sobretudo os direitos económicos, culturais e sociais, reclamam os recursos económicos.

Com o Fim da Guerra Fria, verificou-se uma ampliação das aspirações normativas da sociedade internacional. No seio do processo de expansão da democracia liberal, nos moldes dos vencedores do conflito, a tónica não se colocava na

existência do regime democrático, mas sim da legitimidade e da efetividade de universalização desses valores. Deste modo, a discussão passa a realizar-se, não na esfera jurídica, mas sim na esfera política tornando-se um fator determinante das relações internacionais.

As interconexões económicas e humanas, que os meandros da globalização fomentavam, coloca um desafio crescente aos Estados, que pretendem afirmar-se como legítimos e efetivos atores da ordem internacional. Os Estados mantêm-se atores do sistema internacional, mas a intensificação das interações, entre estes e o surgimento de outros atores “sem rosto”, cria vínculos de dependência mútua. Estes vínculos de inter-relação, a ausência de uma hierarquia de interesses Humanos, a porosidade das fronteiras, deitam “por terra” a emergência de uma consciência moral cosmopolita e (des)constroem a necessidade da efetivação dos DH.

Apesar de terem emergido organizações internacionais e ter-se elaborado um quadro normativo múltiplo e complexo de proteção destes direitos, a desarticulação das políticas e instituições nacionais e internacionais, diante dos ideais capitalistas globalizados, criam obstáculos à atuação dos Estados. O paradoxo entre reconhecimento e respeito é evidente, pois

(...) continuam ocorrendo, em todos os continentes, agressões maciças aos direitos humanos, como prisões arbitrárias, torturas, condenações à morte e outras formas cruéis de punição, opressão de dissidentes políticos, discriminação de minorias, limpezas étnicas, tratamento desumano de refugiados, racismo e sexismo, exclusão social e miséria. Considerando essa realidade, surge a suspeita de que, em muitos casos, o apoio dos direitos humanos não passe de retórica vazia (Douzinas: 2009, 19).

As demonstrações concernentes aos DH dos Estados, nos espaços internacionais, revelam duas faces: o compromisso político e o desrespeito jurídico. Por um lado, os Estados apresentam-se comprometidos pelo interesse de padrões éticos universais, por outro lado não conseguem concordâncias na interpretação e efetivação dos DH nos espaços nacionais.

## 5.2 Objeções à universalidade dos direitos humanos

Ser universal num mundo de diversidade não poderia deixar de ser polémico, já que o reconhecimento da universalidade dos DH foi feito nos planos da interpretação do conteúdo e implementação desses direitos (Ramos, 2012: 203).

O conceito de universalidade, conforme assinala o autor acima mencionado, pode ser entendido de três formas distintas: o plano da titularidade, o plano temporal e o plano cultural.

No primeiro plano, dizem-se universais os DH simplesmente porque os seus titulares são seres humanos; no segundo plano, são universais os direitos porque os homens a eles têm direito, independentemente da época histórica; e por último, são universais no plano cultural porque permeiam todas as culturas do planeta.

O plano da titularidade e o plano temporal encontram-se ligados ao reconhecimento. A resistência local à aplicação universal destes direitos serve, para alguns teóricos, o relativismo no campo dos DH, e para outros é uma forma de colonialismo e uma ingerência estrangeira em assuntos internos. (Ramos, 2012: 206-207).

Nesta senda também B.S. Santos (2001:17) assinala que

Se observarmos a história dos direitos humanos no período imediatamente a seguir à Segunda Grande Guerra, não é difícil concluir que as políticas de direitos humanos estiveram em geral ao serviço dos interesses econômicos e geopolíticos dos Estados capitalistas hegemônicos.

O tema da universalidade dos DH encerra algumas objeções como os argumentos filosóficos, a falta de adesão dos Estados, os argumentos geopolíticos, os argumentos culturais e os argumentos “desenvolvimentistas”.

O argumento filosófico opõe-se ao discurso da universalidade destes direitos baseado na existência de várias perceções valorativas do mundo, onde nada é universal. Além de que não se consegue formar um conjunto de direitos, para além do direito à liberdade e à vida, como universais (Pannikar, 1982: 75-102).



Relativamente ao argumento da falta de adesão os Estados fazem operações de marketing sem que, do ponto de vista prático, se engajem realmente. Exemplo é o facto da DUDH não ter sido aprovado por todos os Estados e o facto das potências Ocidentais terem, à data, impérios coloniais o que leva a concluir que o conceito de universalização dos DH foi usado como disfarce pelo imperialismo cultural eurocêntrico (Ramos, 2012: 210-211).

A objeção de cunho geopolítico é vista por meio da utilização do discurso da sua proteção, como sendo um discurso político incoerente e interesseiro. Ramos (op.cit.:2012) exemplifica com o

embargo norte-americano a Cuba, justificado por violações maciças de direitos humanos por parte do governo comunista local, e as relações amistosas dos Estados Unidos com a China comunista, sem contar o apoio explícito norte-americano a contumazes violadores de direitos humanos, como Israel nos territórios ocupados, Paquistão, Egito e Arábia Saudita.

As diferenças culturais também são apontadas como uma objeção importante. As diferenças culturais são promotoras de conflito. A dicotomia indivíduo-comunidade cria uma complexa relação baseada no “respeito, responsabilidade, autorrestrição e reciprocidade” (Ramos, op. cit.: 213) que difere entre tradições culturais. Por último, o argumento desenvolvimentista, como aponta o autor citado, sustenta que os DH para se verificarem precisam de um estágio de desenvolvimento que algumas sociedades não possuem.

De fato, em diferentes fases da história latino-americana e até mesmo nos dias atuais, diversos governos justificaram o desrespeito a direitos humanos básicos, sob a alegação de falta de recursos econômicos suficientes. (...)

Por outro lado, tais violações de direitos sociais não são, muitas vezes, levadas em consideração quando da análise da universalidade dos direitos humanos, ao contrário do desrespeito aos direitos civis e políticos, sempre lembrados como exemplos da polémica universalismo versus relativismo. (Ramos, 2012: 215).

Estas objeções precisam de ser respondidas para que possa ser reafirmado o compromisso da universalidade (ibidem).

A visão dos DH como universais serão sempre focos de tensão, como refere Samuel Huntington (1999), instrumento do “choque de civilizações” e como arma dos Estados potência contra os Estados mais frágeis.

Como refere B.S. Santos (2001:15) para que possam “operar como forma de cosmopolitismo, como globalização de baixo-para-cima ou contra-hegemónica, os direitos humanos têm de ser reconceitualizados como multiculturais”.

Outra afirmação do autor é de que na sua aplicação, os DH não são universais já que todas as culturas tendem a considerar os seus valores máximos como abrangentes.

### **5.3 A “instrumentalização” dos direitos humanos**

Ao serem vistos sob uma perspetiva de liberdade os DH ficam aprisionados pelo seu conceito de universalidade, pois acarreta conflitos, sobretudo culturais. Deste ponto de vista, é compreensível a afirmação de Boaventura de Sousa Santos (2001: 16) de que os DH devem ser baseados na ideia de respeito dos valores comuns e da dignidade humana.

Na querela emancipação/hegemonia colocam-se questões relativamente à lógica de poder. Se por um lado a defesa da democracia e dos DH é percebida como essencial para a condição Humana, por outro tornam-se instrumentos para aqueles que têm, em princípio, a obrigação de as manter. Na contemporaneidade a retórica dos DH encontra-se sinalizada como sendo uma utopia dentro de uma conjuntura global assinalada por uma profunda globalização assimétrica, que faz crescer desigualdades, e pela crise de representação política que provoca uma crescente apatia e indiferença ao debate político (Marques & Oliveira, 2011).

Para lá dos acontecimentos históricos que promoveram o deslocamento de populações e a emergência de dois grandes grupos: os apátridas e as minorias, a globalização promoveu os migrantes económicos que revelam na problemática dos DH.

Arendt (2009) assinala que os DH se revelaram problemáticos desde a segunda metade do século XVIII face às minorias – “grupo de pessoas pertencentes ao Estado, (...), mas não integrados à nação, necessitando, desse modo, de

proteção e garantias internacionais concedidas pela Liga das Nações (Brito, 2013: 79); e os apátridas – desnacionalizados pelos governos nos países de origem e sem cidadania reconhecida nos países de destino (ibidem).

Neste ínterim, a problemática principal reside, reforça Arendt (op. cit.) no facto dos DH serem reconhecidos apenas como direitos dos nacionais. A soberania nacional sobrepõe-se aos DH, sendo vistos como supérfluos e sem atributos jurídicos e políticos iguais aos dos cidadãos nacionais.

Os migrantes económicos também se situam dentro desta problemática pois, nas suas deslocações entre países, deixam nos seus países de origem os direitos por estes garantidos, permanecendo no mundo contemporâneo a dicotomia entre a soberania nacional e os DH e o consequente favorecimento da politização dos DH.

Não há como dissociar Estados e cultura e é na arena internacional que, Estados e outros atores, se relacionem e estabelecem cumplicidades ou animosidades. Nesta senda, os Estados Soberanos não abdicam dos seus interesses e dos interesses dos seus cidadãos, colocando em desvantagem e retirando proteção os indivíduos, que a Era da globalização tornou “vagabundos” e “turistas”. Apesar dos esforços da Organização das Nações Unidas e das organizações não governamentais, na defesa dos DH, não tem sido possível construir um “sistema internacional de DH independentes da estrutura de poder que rege as relações entre as nações” (Brito, 2013: 94).

O resultado da conjugação de múltiplos fatores, mudou a face política e social do mundo, deslocou o centro de poder do Estado para a economia, do espaço público para o espaço privado. Essa mudança estrutural impactou o imaginário de realização dos direitos humanos, focado na pessoa humana, nos contextos concretos de sua existência e no reconhecimento da cidadania.

Ademais, os “medos” que o fenómeno da globalização potenciou, como a possibilidade de guerras e a insegurança face ao terrorismo, avivou o debate sobre os DH. Após o 11 de setembro de 2001 o discurso acentuou-se, sobretudo pelo incentivo estadunidense, na procura de organizar um sistema de segurança internacional (e nacional) de promoção dos D.H. Contudo

Las reacciones dentro de Estados Unidos y otros países a dichos ataques trajeron cambios (en el contexto social, legal y político tanto a nivel de la potencia hegemónica como de las instituciones internacionales) poco



propicios o claramente desfavorables para el desarrollo de los derechos humanos. Ante la amenaza de futuros ataques terroristas, Estados Unidos ha asumido políticas que privilegian la seguridad nacional por encima de los derechos humanos, afectando las libertades civiles de sus propios ciudadanos, y de manera particular, los derechos de “combatientes enemigos” de otras nacionalidades (Muñoz, 2009:68).

Não vamos falar de terrorismo uma vez que sai do nosso âmbito, porém convém lembrar que pode ser entendido não só como conjunto de ações, físicas ou psicológicas/ ideológicas, com o intuito de intimidar ou manipular sociedades. De salientar que estas ações podem ser cometidas por indivíduos ou grupos de indivíduos organizados ou pelos próprios Estados ou por ele financiados com o intuito de manter governos no poder, reprimir manifestações de resistência ou levar a “bom porto” um determinado plano político (Ospina, 2013).

Terrorismo de estado e terrorismo financiado pelo Estado não são sinónimos. No primeiro as ações terroristas são levadas a cabo por instituições governamentais para realizarem planos políticos ou económicos internos, enquanto as ações levadas a cabo pelo terrorismo financiado pelo Estado pode dizer respeito a interesses próprio ou por apoio a causas.

No momento atual, o terrorismo expressa-se como um desafio à legitimidade estatal com base em ideias ditas libertadoras e reveladoras das diferenças e essências que medeiam o relacionamento humano. Utiliza métodos que atingem o mais profundo do homem “civilizado”, baixo roupagens religiosas que são disfarces ideológicos de disseminação do caos, dada a arbitrariedade e imprevisibilidade dos seus atos, alvos (humanos e materiais) e métodos extremos e cruéis.

O terrorismo deve ser repensado tanto como um desafio da legitimidade estatal tanto como uma consequência da modernidade pois, por mais disfarçado por ideologias que esteja, tornou-se efetivamente um fator global de poder. A instrumentalização dos DH é acentuada pelos processos desgastantes da globalização, do princípio da soberania dos Estados, mas também pelos interesses económicos e busca de poder (Mondaini, 2004).

Porém, a violência com seres humanos não são prerrogativa dos terroristas. A “violência calma”, como lhe chama Forrester (1997), contra minorias desprotegidas encontra-se escondida na “pacífica” agitação do mundo dos nossos

dias, agindo e sobrevivendo quase impercetivelmente. Diariamente são noticiadas discriminações raciais, de sexo e idade.

Prevalece a instrumentalização política e económica e, como assinala Neves (1996: 100) referindo às teses de Habermas (1992), não se desenvolvem os DH (“autonomia privada”) e o princípio da soberania do povo (“autonomia pública”), que, inseparáveis, constituiriam as ideias à luz das quais o direito moderno não é apenas justificado, mas também ganha a sua própria autonomia.

Ainda no tocante à instrumentalização dos DH, Branco (2012: 11) refere que a entrevista de Noam Chomsky ao *Le Monde Diplomatique* que afirma que se vive um crescente défice democrático no mundo ocidental imposto por intermédio de uma “lavagem cerebral em liberdade”. Aponta a existência de uma “produção de uma ideologia justificativa” que impõe modos de comportamento e atuação.

Reforça com a afirmação de que

(...) de modo a obrigar as pessoas a não sair da linha, o discurso económico dominante necessita de produzir uma série de ameaças, (...) caso não respeitem as normas do dito comportamento. Uma das ameaças mais correntes na economia global contemporânea é provavelmente a da deslocalização de empresas e consequentemente transferência de postos de trabalho. (Ibidem).

## 5.4 Direitos Humanos na Era dos mercados

A globalização, ambígua, revela duas faces. A face positiva apresenta inúmeras potencialidades (crescimento do comércio, novas tecnologias, expansão dos meios e vias de comunicação) que, no entanto, não estão a ser aproveitadas (Costa, 2003: 29) e uma face negativa, que temos vindo a falar ao longo do trabalho.

Os movimentos humanos e o incremento das atividades comerciais internacionais correlacionam-se com o contato entre as Gentes, erosão de fronteiras e alteração do conceito de soberania do Estado. Estes tempos são alcunhados como o “fim da história” (Fukuyama), o “tempo do fim da geografia” (Virilo) ou “constelação

pós-nacional” (Habermas). São tempos sem “tempo” e sem “espaço”, são tempos de exclusão social dentro do espaço nacional, mas também entre países.

As potencialidades positivas da globalização deveria ser fatores de desenvolvimento efetivo e global e desenvolver os laços de solidariedade em compromisso com o desenvolvimento dos Povos (Costa, op. cit.: 37).

A globalização abre, pois, novas oportunidades de desenvolvimento económico e de desenvolvimento sustentado na economia mundial, particularmente dos países em desenvolvimento. Permite que os países troquem experiências e aprendam com as realizações e dificuldades de uns e de outros e promove a mútua fecundação de ideias, valores, culturas e aspirações.

A progressiva transformação do mundo numa aldeia global. Promotora, além do mais, da consciência de um bem comum, mundial, de que todos somos responsáveis por todos (Costa, 2003: 37).

Contudo, esta possibilidade encontra-se esbatida pois a globalização operada pela hegemonia do capital financeiro, é, pela sua lógica interna geradora de exclusão pois é uma etapa da evolução das sociedades contemporâneas conduzida pelos interesses do capital financeiro e orientada em favor dos interesses dos detentores desse capital.

Por conseguinte, a globalização fomenta a exclusão social dada a competitividade desmedida e à escala global num contexto de desigualdades que provocam desestruturação dos sistemas produtivos locais, desemprego, precarização das relações laborais, depreciação relativa do trabalho humano em relação ao capital; deterioração nos termos de troca, em desfavor do valor dos recursos naturais; concentração da riqueza e do rendimento nas mãos de poucas pessoas; procura ávida de recursos naturais levando aos desequilíbrios ambientais e ecológicos; imposição de condições degradantes a massas populacionais por parte das empresas transnacionais; sobreposição dos interesses do capital orientado para a produção em detrimento da satisfação das necessidades básicas das populações (Silva, 2003: 43).

Por conseguinte, subentende-se que a exclusão social ultrapassa o âmbito da economia e que também resulta da erosão da democracia, provocada pelo poder económico e financeiro crescente e que obriga ao afastamento dos cidadãos de uma participação autêntica nas decisões que importam para a configuração das suas vidas e das relações sociais. Aos excluídos é-lhes retirada voz e poder nos diferentes círculos onde podem ser tomadas decisões que afetam as suas vidas.



Ademais, aqueles que deveriam dar voz e proteger estes cidadãos encontram-se muitas vezes “cooptados para o círculo dos interesses do capital financeiro, acabando por identificar esses interesses particulares de uma minoria com o interesse coletivo” (Silva, op. cit.: 44).

Da desigualdade social e económica que, na modernidade mercantilista assentava numa economia como monopólio do espaço público, passamos na contemporaneidade a um monopólio da economia pelo espaço privado e incrementa e aprofunda a exclusão social e robustece o poder do capital financeiro e da sua tecnoestrutura.

Vivemos um tempo em que a “economia industrial” ou, como prefiro designar, a economia de produção de bens e serviços úteis ao desenvolvimento da sociedade humana, é subjugada pela “economia financeira” e especulativa. Esta constitui o instrumento fundamental do enriquecimento de alguns, cavando desigualdades. (Silva, 2014: n.d.).

Estas desigualdades colocam em causa os DH no seu todo, colocando também em causa o direito à segurança social.

Branco (2012: 117) ressalta a importância da necessidade de se distinguir segurança social e assistência social. Refere que a primeira diz respeito à ideia de uma rede de proteção com o intuito de assegurar o mínimo de igualdade face às imprevisibilidades da vida e a segunda refere-se ao conjunto de medidas para assegurar essa igualdade e a redistribuição de rendimento.

Apesar deste direito não ter intrínseco a rivalidade (o facto de um indivíduo ter acesso ao direito não retira essa possibilidade a outrem), tem a exclusão uma vez que só tem acesso a ele quem tiver possibilidade de “pagar” para ele (Branco, op. cit.: 118) e, como já vimos, a possibilidade de ter um emprego só pertence aos mais capazes e mais instruídos.

Na verdade, devemos admitir que a segurança social, num mundo global pode afetar a competitividade das economias. A mundialização e a possibilidade da livre circulação de pessoas e bens e a lógica procura do maior lucro por parte das empresas torna possível que estas levem as suas atividades para Estados com legislações menos efetivas de proteção ao social. No entender de Silva (2014) as garantias-base do funcionamento dos sistemas solidários, feitos com base na remuneração do trabalhador dificilmente será exequível na deslocalização do trabalho. Para que se verifique o desenvolvimento do “Estado – Pai” só será possível se não se verificar a catalogação dos indivíduos em capazes-incapazes.

Apesar destes efeitos a economia e os DH têm, em primeira instância, os mesmos objetivos: “proporcionar a justiça e a dignidade indispensáveis ao adorno do seu efêmero percurso terreno” (Branco, 2012: 9)

Não é correto afirmar que a segurança social cria um entrave à economia global quando se sabe que esta nasceu com o intuito de sobrepor o económico ao social. Mas com a globalização económica incrementa-se o comércio internacional e a uma acérrima especialização dentro da divisão internacional do trabalho, intensificando a degradação dos termos de troca dos países em vias de desenvolvimento, incrementando o crescimento da desigualdade nacional e internacional na distribuição do rendimento, bem como a derrapagem do rendimento das famílias carenciadas (Branco, op. cit.)

Os desequilíbrios demográficos também vistos como problemáticos no financiamento da Segurança Social são facilmente desmentidos. A proteção social é fator importante no incentivo à natalidade contribuindo para a correção destes desequilíbrios. O financiamento da Segurança Social é, pois, um dos seus pontos mais delicados e controversos. Se fosse possível obtermos uma situação mundial de pleno emprego, poderíamos com certeza ver o problema do financiamento da segurança social resolvido. Mas provavelmente ficaria também demonstrado de que se apostarmos na promoção dos direitos económicos, sociais e culturais teremos um elevado grau de desenvolvimento humano.

Porém, pensar a segurança social como uma entidade paternalista, como defende a corrente liberal, não é de todo satisfatório. Ela deve ser pensada não só como uma proteção individual de combate à pobreza e à exclusão, mas também como prestações, que criam e apoiam o bem comum, como a paz social, maior mobilidade social e promoção da liderança fundada no mérito da pessoa humana e não na classe social em que se insere, melhores possibilidades para a participação democrática.

A cidadania democrática pressupõe a igualdade entre as pessoas humanas. A defesa do direito à saúde, habitação, ensino, alimentação, à água, ao ambiente, etc., acabam por afirmar o “novo” direito ao desenvolvimento. Este é um direito que se define, quer como prerrogativa de Nações, como de indivíduos inseridos nessas Nações. Esses indivíduos delegaram no Estado por intermédio do contrato social a missão de defender os DH.

Os Estados deveriam sentir obrigação de criar um conjunto de regulamentações e de fiscalizar a sua aplicação para evitar o fosso cada vez maior das desigualdades sociais, económicas e culturais dos cidadãos. Na sua mensagem

ao Congresso a 11 de janeiro de 1944, o Presidente Roosevelt afirmava que a “Verdadeira liberdade individual não poder existir sem segurança económica e independência”.

O direito ao desenvolvimento poderia ser culminar da realização plena da pessoa humana, quer enquanto indivíduo quer enquanto sujeito, de uma comunidade e, a segurança social, um meio de assegurar que as assimetrias sociais agravadas pela perseguição economicista do lucro sejam suavizadas podendo os mais desfavorecidos economicamente almejar a uma vida digna.

O poder económico está a sufocar os DH. No atual momento da nossa sociedade o conceito de serviço público está desacreditado e a privatização avança a passos largos desde a educação, saúde, ....

A privatização acarreta novas formas de discriminação económica, deixando ao abandono os setores mais desfavorecidos da sociedade.

Os reflexos dos aspetos institucionais da globalização são de ordem interna ou local, mas também externa e alongam-se à aldeia global. Assim, um real sistema financeiro internacional deveria representar os interesses globais e auxiliar o suprimento das necessidades básicas das sociedades, para a maximização do bem-estar universal e da economia com a capacitação do agente recetor do desígnio da economia. Para que haja progresso é necessário se finque em pilares de valores éticos e projetado para o futuro, agregando um ideal coletivo. Não deveria ser da competência dos cidadãos adequarem-se ao modelo da globalização, mas sim o contrário.

Seria importante que se fizesse uma aposta na sensibilização dos que têm o dever de dirigir as Nações para que a promoção dos DH, e a sua cabal aplicação, não fosse um entrave aos objetivos económicos, mas sim, um incentivo aos sujeitos tornando-se uma alavanca eficaz no desenvolvimento das economias. Os Estados, quer individualmente, quer em sintonia com outros Estados deveriam promover a aplicação e ampliação de estratégias de redução da pobreza e a busca pelo combate às estruturas de discriminação que geram e mantêm a pobreza.

Nesse contexto, as políticas e legislações deverão ser de aplicação obrigatória e não apenas programáticas. Não se entende que a luta contra a pobreza seja assunto exclusivo de cada Estado individualmente, onde se viva a situação de pobreza. Certamente, compete ao Estado a obrigação de preveni-la, evitá-la e, sobretudo, combatê-la. Contudo, esta luta cabe à comunidade internacional. Cada



Estado deve entender que um Ser Humano realizado é um motor imprescindível no desenvolvimento económico da Nação e que para a realização humana devem ser observados os DH como um todo e não apenas aqueles que de imediato não necessitem da afetação de recursos económicos.

Economia e DH podem em conjunto, através da satisfação dos indivíduos, humanizar a economia promovendo o desenvolvimento económico, social e cultural das Sociedades.

Os preceitos do atual paradigma da globalização reforçam a instrumentalização da Pessoa Humana para a obtenção do lucro e redistribuição desigual. Assim, é imprescindível que os DH sejam efetivados coerente e sistematicamente de modo a tornarem-se eficazes na diminuição dos efeitos nocivos na ordem socioeconómica, sendo urgente destruir a ideia de que só reduzindo o nível de vida dos trabalhadores, promovendo o desemprego, a insegurança no trabalho, eliminando um conjunto de regalias sociais tidas como custos se promove verdadeiramente a segurança das economias dos Estados.

## PARTE II

---

### A “OUTRA” GLOBALIZAÇÃO EM ZYGMUNT BAUMAN

Nesta parte do nosso trabalho pretendemos trazer o olhar de Zygmunt Bauman face aos problemas atuais da nossa Era.

Não nos propomos analisar a(s) obra(s) do autor, nem em profundidade nem em quantidade, até porque este autor escreve ao som do ritmo frenético da globalização hegemónica. Pretendemos sim trazer o olhar *eclético* (ora poético, ora acutilante) do autor sobre as questões que se relacionam com a sociedade e o modo como esta se organiza, quer política quer culturalmente.

Como afirma Leonidas Donskis, Bauman é *um filósofo do quotidiano* (Bauman, 2014a: 7), um pensador com uma linguagem que tece uma manta de *sonhos e visões políticas* que apresentam, por um lado, um homem pequeno e frágil perante as sombras dos poderes político-económicos e, por outro lado, um homem que gosta de aparecer, vaidoso e que procura estar sob o foco da popularidade transformando-se num ser insensível à dor e à necessidade do outro.

O tecido de seu pensamento e de sua linguagem é composto de uma diversidade de fios: uma teoria superior; sonhos e visões políticas; as ansiedades e os tormentos dessa unidade estatística da humanidade, o homem ou a mulher em sua pequenez; a crítica astuta – afiada como uma lâmina e, além disso, implacável – aos poderes do mundo; e uma análise sociológica das ideias tediosas, da vaidade, da busca incansável de atenção e popularidade, e também da insensibilidade e autoilusão dos seres humanos (Ibidem).

Nesta Era alteram-se as relações económicas e estreitam-se distâncias, que ao homogeneizar formas de pensar e sentir criam clivagens profundas entre as classes sociais, e veste-se o Estado com novas roupagens e novos perfis. Assim, este novo Estado troca o seu perfil de Estado-Pai para assumir um perfil de Estado-Polícia onde a dissolução da ética leva à *cegueira moral*.

Destrói-se vidas sem qualquer dúvida e sem que haja algum arranção moral. O homem caminha de braço dado com o Estado que apenas teme a “incompetência e de ser superado por seus competidores, mas que nem por um minuto duvida que as pessoas não passem de unidades estatísticas.” (Bauman, 2014a: 17).

O Estado passa então a ser o garante da acumulação de capital:



No mundo das finanças globais, os governos detêm pouco mais que o papel de distritos polícia superdimensionados; a quantidade e qualidade dos policiais em serviço, varrendo os mendigos, perturbadores e ladrões das ruas, e a firmeza dos muros das prisões assomam entre os principais fatores de “confiança dos investidores” e, portanto, entre os principais dados considerados quando são tomadas decisões de investir ou de retirar um investimento (Bauman, 1999: 128).

A escolha de Bauman deve-se não só à afinidade com as ideias do autor, mas sobretudo, por ser um autor original e difícil de classificar e *sui generis*, pois sendo pós-moderno o nosso olhar dos fenômenos Internacionais e centrando-nos em Foucault, onde a ideia principal sobre o Poder é relacional; então se o Poder é relacional o nível de análise não pode ser o Estado, mas sim o indivíduo. E isto é o que Bauman nos traz. Pode ser uma rutura epistemológica, embora continue a trazer uma visão estruturalista na sua crítica à globalização já que discute as relações sociais fincadas na divisão de trabalho e no capital. Consideramos este posicionamento do autor interessante e desafiante no modo como enfrenta questões essenciais para a contemporaneidade, questões essenciais do mundo.

Outrossim, olhar e pensar o mundo é tarefa da filosofia. A filosofia é uma tarefa intrinsecamente humana que se dedica a fazer uma contemplação reflexiva do mundo. Dentro da filosofia encontra-se a filosofia política. Um dos seus objetivos é perceber as questões que envolvem a convivência do ser humano e dos grupos humanos. Na prática, a filosofia política reflete criticamente sobre questões do Estado, governo, justiça, liberdade, propriedade, direito à vida e questões de convivência humana. Estas são também as grandes questões de Bauman, como por exemplo, a dissolução das fronteiras, a globalização, as ideologias, consumo e a fragilidade dos laços humanos.

Bauman é um autor continuamente preocupado com os oprimidos questionando a ação dos governos neoliberais que promovem as forças do mercado e se subtraem da sua responsabilidade de justiça social. Tece duras críticas ao momento e às vicissitudes da globalização “negativa”, mas reconhece que, embora ainda não revelados, a globalização tem aspetos positivos que o homem teima em não aproveitar.

## CAPÍTULO I – Sobre Bauman: breve resenha

Neste capítulo iremos trazer um pouco da vida de Bauman, algumas influências e olhares sobre o seu pensamento.

### 1.1 Vivências sob as sombras do totalitarismo

Zygmunt Bauman nasceu a 18 de novembro de 1925, em Poznań – Polónia, no seio de uma família judia de poucos recursos económicos. O seu futuro académico não se vislumbrava promissor quer pela falta de recursos financeiros quer por existirem *numerus clausus* para os judeus. Porém, foi uma criança ávida de saber e um aluno esforçado (D.M.B. Santos, 2014: 85).

O eclodir da II Guerra Mundial alterou-lhe drasticamente a vida. Ainda com 14 anos, a invasão alemã à Polónia, forçou-o a fugir, juntamente com a sua família, para a União Soviética.

Em 1943, com 18 anos de idade, juntou-se à frente polonesa, formada na União Soviética, para combater os alemães, subindo rapidamente na hierarquia militar. Apesar de ter sido ferido conseguiu participar, em maio de 1945, na libertação de Berlim do Exército Vermelho (Jacobsen & Poder, 2008).

Antes de me juntar ao exército polonês e voltar para meu país natal por essa via, eu fiz dois anos de curso universitário de física por correspondência (na Rússia, os estrangeiros não tinham permissão de viver em cidades grandes, onde havia universidades). Lembro de, como tantos adolescentes, me sentir um tanto apavorado e esmagado pelos mistérios e enigmas do universo e de desejar ardentemente dedicar minha vida a desvendar esses mistérios e a solucionar esses enigmas. Meus estudos, no entanto, foram interrompidos pelo apelo das armas, quando eu tinha 18 anos, para jamais serem retomados. (Bauman 2004a: 303).

Em 1948, na Academia de Varsóvia de Ciências Sociais, Zygmunt Bauman conheceu Janina, habitante no gueto de Varsóvia e sobrevivente das perseguições nazistas, que viria a tornar-se sua esposa.

Em 1951, tornou-se membro do Partido Comunista (Bielefeld, 2002 cit. por Jacobsen & Poder, 2008) comprometido com os ideais de uma sociedade mais justa como proclamado pelo Partido Comunista.

Em 1957 doutorou-se em Sociologia e realizou uma pesquisa sobre, entre outros temas, o movimento operário Inglês e do partido socialista na *London School of Economics* e da Universidade de Manchester. Em 1960 passou a ser professor assistente na Universidade de Varsóvia e ocupou a cadeira de sociologia geral da universidade.

A partir do início dos anos 1960 publicou diversos artigos sobre questões polonesas, obtendo, em 1964, a posição de Presidente da Sociologia Geral em Varsóvia. Publicou vários livros sobre temas como o socialismo britânico, críticas da sociologia americana, vida cotidiana e da cultura muitos dos quais foram mais tarde reemitidos em Inglês (Tester & Jacobsen 2005: 223-224).

Em 1966 foi eleito Presidente da Comissão Executiva da *Polish Sociological Association*. Durante este período, apesar de membro leal, passou a ser cada vez mais crítico do Partido Comunista, e em janeiro de 1968, entregou o seu cartão de filiação partidária.

Nos anos 60, época em que ao socialismo de Estado se juntavam ressurgências de antissemitismo (preconceito e hostilidade contra os judeus), Bauman passou por anos difíceis no ensino universitário da Polónia por ser de origem judia. Vários incidentes obrigaram a que, juntamente com sua esposa e filhos, abandonasse o País e fugisse para Israel. Permaneceram em Israel durante três anos, e mais tarde foram para o Canadá e para a Austrália, onde assumiu posições, de curto prazo, no ensino.

Negociando a sua nacionalidade emigra e acaba por ingressar na Universidade de Leeds (Grã-Bretanha) em 1970, relançando a sua carreira de professor e alcançando a categoria de professor emérito em Leeds e Varsóvia.

Bauman relata na primeira pessoa estes acontecimentos:

A partir de 1º de setembro de 1939, houve um emaranhado de itinerários, uma série aparentemente infundável de “desencaixes”, as caixas de moviam rápido demais para que pudesse ocorrer um “reencaixe”. A pedra só parou de rolar, ou pelo menos reduziu a velocidade, em 1971, quando paramos em Leeds. (...). Se tivesse em posição de escolher, eu agora estaria lhe contando uma história totalmente diferente. (Bauman, 2011: 26).



Fala com amargura da sua dura experiência de infância, de ser mantido à força distanciado do mundo a que pertencia, e de como teve dificuldade em retornar ao lar

(...) depois da volta ao lar, uma distância gradual, mas sempre crescente, entre minhas esperanças e expectativas e o caráter repulsivo da realidade, exacerbado pela hipocrisia dos “homens de negócio”; uma curta permanência em outro país (Israel), desta vez com uma experiência de estar “dentro”, mas não ser “do” lugar; e, enfim, a outra metade da vida passada num país tão maravilhosamente hospitaleiro em relação aos estrangeiros (Inglaterra), embora sob a condição de que não pretendam ser nativos. (Bauman, 2012b: 248).

A universidade de Leeds foi determinante na vida do autor. Foi nela que conheceu o filósofo Islandês Ji Caze cujas ideias o inspiraram. A sua investigação foca-se na estratificação social e nos movimentos sindicalistas dos trabalhadores assalariados face à exploração denominada capitalista (de quem tem a posse dos meios de produção). Em Leeds, lançou uma das suas importantes obras em que analisa a conexão da ideologia da modernidade e do holocausto<sup>61</sup>.

A vida de Bauman é repleta de intensas experiências pessoais (totalitarismo e o semitismo) que deixaram vestígios nas suas vivências e no seu modo de ver as sociedades. Como ele sustentou em seu discurso inaugural como professor de sociologia na Universidade de Leeds no início de 1970

In the professional life of a sociologist his most intimate, private biography is inextricably entangled with the biography of his discipline; one thing the sociologist cannot transcend in his quest for objectivity is his own, intimate and subjective encounter-with-the-world (Bauman 1972 cit. por Jacobsen & Poder, 2008: 6).

---

<sup>61</sup> A tese principal do seu livro é que o Holocausto não é um lapso irracional da pré civilização mas sim uma consequência lógica da civilização moderna e da sua crença na engenharia social de grande escala.

Por conseguinte, as sombras do encontro com o mundo de Bauman desempenham um papel significativo nas perspectivas do autor sobre os temas que escolhe. Por conseguinte, os seus olhares atentos recaem sobre o palco onde as vivências humanas se desenrolam e no modo como se integram em sociedade. O autor não dá relevância às estatísticas, mas sim para os *turistas e vagabundos*, que todos somos, habitantes de um mundo cada vez mais dominado pelo mercado e pela tecnologia.

## 1.2 Obra e Influências

Zygmunt Bauman é considerado um dos mais expressivos pensadores contemporâneos. Os seus estudos pretendem ser uma *contribuição para a batalha por uma sociedade melhor, mais hospitaleira aos seres humanos e à sua humanidade* (Bauman 2004a: 310) e fluem em linhas de trabalho que se complementam entre a filosofia e a sociologia. Aliás como realça na entrevista que deu a Pallares-Burke concertar os papéis de “sociólogo” e de “filósofo”

(...) pode parecer esquisito agora e no mundo anglo-saxão (ou nas partes do mundo nas quais o desenvolvimento das ciências sociais seguiu um padrão americano após a Guerra). Mas nem sempre, nem em todos os lugares, foi assim... Certamente não era assim na Polónia, onde, como em grande parte da Europa, a sociologia foi concebida, gestada e incubada dentro do pensamento filosófico — como parte, ou ramo, da filosofia. Fui educado e treinado no Departamento de Filosofia e Sociologia, e não me recordo de nenhum conflito entre as duas partes do mundo académico: ambas pareciam assumir que eram “naturalmente” parte de um todo, talvez se vissem mesmo como gêmeos siameses, ou até gêmeos holocéfalos! (Bauman, 2004a: 304-305).

Para falar da sua obra é relevante percebermos um pouco sobre as influências que alguns autores exerceram no seu pensamento. Desta feita, parece-nos relevante regressar à década de 50 e à Polónia - época onde o pensamento marxista imperava. É aqui que o desencanto tomou conta dele. Rapidamente apercebeu-se

das diferenças entre o que se dizia e o que se fazia, tornando-se cada vez mais crítico com o modo de proceder do Governo Polaco.

As pressões políticas obrigam-no a renunciar ao Partido, à sua nacionalidade e a emigrar. É então que Gramsci se torna relevante para o pensamento de Bauman. *Cadernos do carcere*<sup>62</sup> ganham especial relevância sendo afirmado pelo autor que Gramsci conseguiu “salvar o núcleo ético [de Marx], assim como o potencial analítico que eu não via motivos para descartar da carapaça rígida em que ele fora encerrado e reprimido” (Bauman 2011: 36).

O nosso autor retira destas leituras a lição a existência de um mundo que não se restringe a um partido, mas que são os homens e mulheres reais quem o constrói (ou pode construir) (Ibidem).

Nos anos 80 inicia a fase moderna do seu pensamento e da sua crítica da modernidade. Publica “Legisladores e intérpretes”, “Modernidade e Holocausto” e “Modernidade e Ambivalência”. Nestas obras, o nosso autor, cita o pensamento de Michel Foucault sobretudo no que concerne ao modelo panótico do poder moderno<sup>63</sup>. Nesta fase do seu pensamento, sobre a modernidade, objetivava explicar códigos de comportamento que os indivíduos não tinham alternativa senão cumprir, obrigando-se a estabelecer uma ordem com a “tarefa de generalizar, classificar, definir e separar categorias” (Bauman, 1998: 53). Neste modelo, a que chama de pré-moderno, surge um Estado<sup>64</sup> fortalecido detentor da verdade e julgador do comportamento humano à luz de um código de ética (Bauman, 2010).

Nesta ordenação o imperativo do cumprimento à lei é primordial e esconde atos desumanos. O autor retrata esta obediência cega no seu livro *Holocausto* relatando a indiferença pelo Outro e a consequente inexistência de moral, apontando como exemplo o responsável pelo extermínio dos judeus – Adolf Eichmann, que se defendia dos seus atos dizendo que somente cumpria ordens<sup>65</sup>.

Bauman encontrou em Mary Douglas e Emmanuel Levinas suporte para apontar lacunas da modernidade e modos para a sua superação, nomeadamente a ambivalência: ordem versus desordem; certo versus errado. A ambiguidade apontada

---

<sup>62</sup> Os “Cadernos” são um conjunto de 29 obras escritos por Gramsci no período de cativeiro na Itália, entre 1926 e 1937. Começaram a ser redigidos em 1929, no cárcere de Turi, pouco após Gramsci ter obtido autorização para estudar e escrever.

<sup>63</sup> O modelo panótico do poder moderno concebido por Michel Foucault (concebe que) o fator decisivo desse poder que os supervisores ocultos na torre central do Panótico exercem sobre os internos mantidos nas alas do edifício em forma de estrela é a combinação da total e constante visibilidade desses últimos com a invisibilidade igualmente total e perpétua dos primeiros.

<sup>64</sup> Este Estado fortalecido surge das cinzas dos agentes de vigilância moribundos.

<sup>65</sup> Nesta senda o pensamento de Arendt, H. (1999). *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. S. Paulo: Companhia das Letras, destaca-se na obra de Bauman.



pela classificação e categorização que a modernidade oferece obriga a novas perspectivas que criam círculos viciosos (Bauman, 2011: 92-93).

Contudo, a sua esposa Janina é, quiçá, a sua maior inspiração. Apesar de enfatizar que os laços humanos são descartáveis, face à constante procura da satisfação (Bauman 2004, 2005, 2010a, 2012a). Porém, a sua tese de que o amor, na sua forma líquida, tende a substituir a qualidade pela quantidade promovendo a fragilidade das relações humanas (Bauman 2010a) é contrariada pelo seu casamento, com Janina, que consegue perdurar para além das adversidades.

Na verdade, o *amor líquido* de Bauman contrasta com a relação entre ele e Janina, reconhecendo, porém, que cada elemento do casal é portador de uma história própria que fomenta a necessidade de concessões e compreensões, assinala que entre eles o amor não se desgastou, mas se fortificou ao longo dos tempos (Bauman, J. 2005). Além do amor une, de modos distintos, Janina e Bauman a experiência do nazismo.

O autor reconhece, ao referir-se do tempo em que fileirou na frente russa pelo exército polonês, que “ao contrário de Janina, consegui escapar da ocupação nazista, e meus únicos encontros pessoais com os nazistas (alguns anos após a invasão da Polónia) foram pelo cano de uma arma” (Bauman 2011: 26).

Pela sua convivência com Janina o autor passa a ter uma diferente visão do nazismo (Bauman, 1998a). Até então, a imagem que possuía do nazismo era a imagem popularizada do Holocausto – um crime horrível contra pessoas inocentes. Com a leitura do livro autobiográfico de Janina, deu-se conta que não tinha compreendido verdadeiramente o mundo do nazismo. É com esta percepção que lança o livro “Modernidade e Holocausto”.

Nesta obra alerta para o facto de o Holocausto ser o *modus operandi* da Modernidade e não apenas um facto isolado da história do Povo Judeu. Para além da racionalidade dos procedimentos, da especialização do trabalho e o cumprimento da lei acima da moral, os judeus transformaram-se em estrangeiros. Bauman, tal como Giorgio Agamben, afirma que estes processos se mantêm vivos na modernidade – processos de exclusão, desqualificação.

Mas continua com as suas críticas à vida moderna, ao capitalismo, ao consumo, construindo nos finais dos anos 90 o seu conceito explícito de liquidez. Esta liquidez é agora uma metáfora que serve de debate ao estado atual da modernidade, no qual tudo se encontra pronto para a mudança (Bauman, 2001).

A modernidade, na sua forma mais consolidada, precisa de ver abolidas as incertezas pois sem o controle sobre a natureza e hierarquia burocrática para que o caos da vida apareça como organizado utilizando como exemplo a personagem da novela de Albert Camus<sup>66</sup>. Fincando-se nas ideias de Simmel e Derrida, descreve o *estrangeiro* como alguém com o qual convivemos sem, no entanto, dele nos apercebermos. Esta inserção de elementos estranhos a uma sociedade, por um lado acolhidos e por outro lado marginalizados, fomenta a ambivalência descrita na sua obra *Modernidade e Ambivalência*.

São estas crenças, tecnologia e estilos de vida que fluem que servem de pano de fundo para o mosaico<sup>67</sup> que formam as suas obras “Globalização, as consequências humanas” (1999), “Em Busca da Política” (2000), “Modernidade Líquida” (2001).

O pensamento e escrita de Bauman sofre influências de diversos autores, mas também de personagens de vida quotidiana. O autor aponta uma lista de autores contemporâneos como sendo alguns dos que influenciam a sua visão:

As afinidades do primeiro tipo são em número grande demais para se relacionar na totalidade. Numa lista curta, eu incluiria de pronto: Richard Sennett, Richard Rorty, Anthony Giddens, Claus Offe, Pierre Bourdieu, Ulrich Beck, Claude Lévi-Strauss, Loïc Wacquant, Michel Maffesoli, Odo Marquard, Nils Christie, Henning Bech, Alberto Melucci, para citar alguns daqueles que continuam escrevendo e me fornecendo novas ideias. Mesmo essa lista está longe de ser completa. Sinto-me em débito com muitos outros autores. Tenho plena consciência desses débitos e nunca me arriscaria a fazer seu inventário se não fosse pressionado (...) (Bauman, 2011: 45).

Para além de Janine e destes autores, mencionados pelo próprio Bauman, é possível mencionar obras literárias como Robert Musil – “O Homem sem qualidades”, George Perec - “A vida: modo de usar”, Jorge Luis Borges - “Labirintos”, Italo Cal-

---

<sup>66</sup> Romancista, dramaturgo e ensaísta francês é oriundo de uma família humilde francesa de emigrantes. Passou a maior parte da sua infância e juventude na Argélia e ingressou na Universidade de Argel (não terminou devido a doença). Em 1942 ganhou notoriedade com a publicação da novela *El extranjero* e o ensaio *El mito de Sísifo*. Estas obras demonstram a influência que sofreu do existencialismo. Esta influência é demonstrada na sua tese de que o destino humano é um paradoxo onde o homem não consegue participar e sentir, sendo alheio à sua própria desgraça.

<sup>67</sup> Nesta fase desenvolve temas variados como a segurança, identidade, laços humanos, consumo sob o olhar da liquidez. Ver Almeida, Gomes & Bracht 2009; Tester & Jacobsen, 2005.

vino - “Cidades invisíveis”. São ainda referidos e citados por Bauman, por exemplo, Tolstoi, Balzac, Dickens, Dostoiévski, Kafka, Thomas More, Milan Kundera e Georges Perec (Bauman, 2011).

Em suma, Bauman busca, sem limites disciplinares e sem fronteiras, saberes que lhe servem de sustentáculo para o seu grande número de obras, podendo ser colocado ao lado de Peter Berger, Thomas Luckman e John O’Neill. Aproveita um pouco de todos os autores para compreender a vida humana e tentar mostrar que o mundo pode ser melhor do que é, tendo sido apelidado por Dennis Smith (1999) como o profeta da pós-modernidade (Palhares-Burke, 2004).

Ler Bauman inquieta os espíritos. Obriga-nos a pensar no mundo, no modo como nele nos posicionamos e como com os outros nos relacionamos. Este sociólogo polonês desconfia do mundo, mas não dos Homens que o povoam e por isso a sua obra (Bauman, 2011) pretende entender as qualidades dos Homens respeitando e comprometendo-se cabalmente com a humanidade.

Mas há uma lição final no pensamento social de Bauman. Ele ensina a virtude da dedicação a despeito – e em face das seduções – das distrações temporárias. O compromisso com a humanidade exige em si um compromisso com o self (Idem: 22).

O desenvolvimento das abordagens de Zygmunt Bauman, pretendem entender a influência que a vida moderna tem na vida dos indivíduos. Uma das maiores preocupações do autor é analisar o processo de individualização da sociedade. Para desenvolver tal análise ele volta-se para a observação do projeto da modernidade no Ocidente. Segundo o nosso autor, a modernidade é um ideário relacionado com o projeto do mundo e visão de sociedade, empreendidos em diferentes momentos ao longo da Idade Moderna, sobretudo a partir da Revolução Industrial. Em síntese, faz uma investigação sobre as origens e desenvolvimento do Capitalismo.

Trouxe à tona uma vasta gama de análises, novos conceitos e entendimentos desafiadores incorporados na transformação da modernidade e suas consequências humanas. Utilizando metáforas relembra que a humanidade é característica e responsabilidade de todos. Esta linguagem poética pretende ser um meio de compreensão hermenêutica, de mobilização política e transformação social demo-



lindo pressupostos do senso comum sobre o mundo, um despertar para um pensamento social crítico.

### 1.3. Bauman: filósofo político eclético

A imensa obra de Bauman, seu pensamento e teorias tem vindo a ser analisado por muitos autores embora, uma grande parte, seja feita em notas de apresentação das suas obras, resenhas ou em texto de opinião nos meios de comunicação (Abreu, 2013).

É um observador crítico da vida que o rodeia e a sua obra é atravessada por uma crítica à modernidade embora não seja o único a fazê-lo. Entre outros podem-se referir Anthony Giddens e a sua referência “à modernidade tardia”; Ulrich Beck com a “sociedade de risco”, isto para citar os autores que foram marco de referência de Bauman – no caso de Beck, e de contra referência – no caso de Giddens (Béjar, 2007: 19).

A partir da década de 90 alguns autores passaram a problematizar as contribuições de Bauman e suas metáforas relativamente ao quotidiano dos diferentes atores sociais para a investigação social da modernidade. Realçam Tester & Jacobsen (2005: 7) que Zygmunt Bauman tem uma surpreendente atividade académica e é um dos mais importantes analistas de questões-chave da vida social contemporânea, dos primeiros a alertar para as mudanças sociais.

Tornou-se conhecido pelo debate e compreensão das questões da modernidade e da sua evolução para a pós-modernidade ou como lhe preferiu chamar a *modernidade líquida*. É assim que os autores acima citados comparam Bauman à figura apresentada por Simmel e Schütz – *um estranho*. Um *estranho* porque examina com menos preconceitos hábitos e ações dos sujeitos nos locais onde chega e de onde irá partir; um estranho porque não se limita a aplicar as receitas conhecidas, padronizadas, mas faz a sua própria interpretação e “questiona o inquestionável”, trazendo lufadas de ar fresco e também lembranças desagradáveis que os sujeitos tentam deixar para trás. É um *estranho* que perpassa os limites culturais, científicos e ideológicos que servem como fronteiras para circunscrever cada área ordenadamente. Ainda como *estranho* referem estes autores, faz a sua interpretação do mundo desconhecido, utilizando a observação cotidiana e com uma linguagem destinada “às massas”.

*Estranho* é uma metáfora que pode ser aplicada a Bauman e também à modernidade pois a sua crescente mobilidade promoveu o aumento da *estranheza* devido ao desenraizamento social e cultural. O nosso autor fala desta *estranheza* posicionando-se de forma auto-consciente como parte deste fenómeno (Tester & Jacobsen, 2005: 13-14). Ele atrai sobre si interpretações e emoções tão controversas que pode ser apelidado como “homem marginal”, que caminha equilibrando-se entre a sua origem e a vivência atual. É esta dualidade ambivalente que influencia os seus interesses pessoais e profissionais.

Bauman viveu uma espécie de exílio forçado na Inglaterra e, contrariamente ao que referia Goldberg, não se sente excessivamente autoconsciente. Esta “falta” de consciência influencia a sua obra que irradia humildade, generosidade e sensibilidade para a condição humana (Tester & Jacobsen, op. cit.: 14).

As análises da obra de Bauman refletem a relação que existe entre a vida do autor e a obra, propriamente dita (Smith, 1999; Tester, 2004). Porém, o seu pensamento não é de entendimento fácil pois o ecletismo, a abordagem das suas reflexões e a escrita ensaística do autor, embaraçam a sua compreensão. Esta dificuldade é contornada com a associação de episódios relevantes da sua biografia, por exemplo, a associação do seu exílio em pós-Varsóvia às metáforas utilizadas por Bauman como “turista”, “vagabundo” e “estrangeiro”. Como diz Smith (1999: 3) “Bauman is part of the story he tells. He can be found on the map he draws”.

Segundo o autor, anteriormente citado o estudo, da biografia de Bauman lograria ser empregue no sentido da sociologia processual<sup>68</sup> de Norbert Elias (2008) – uma configuração social pois alude a macroprocessos que modelaram a trajetória do autor sendo que esta análise tem como objetivo compreender quem é (foi) Bauman, sua agenda e o seu pensamento. Apesar do impacto da sua biografia nas suas análises quando se debruça sobre objetos sociais é entendível que se pauta por motivos teóricos que estão além dos biográficos.

No pensamento de Bauman, Levinas é contraponto de Durkein: moral como produto da sociedade *versus* sociedade como manipularizadora da moral. A moral surge no pensamento do autor apenso à responsabilidade pelo Outro. O Outro é

---

<sup>68</sup> A sociologia processual de Norbert Elias (2008) refere que as noções de indivíduo e sociedade são des-substancializadas e articuladas num mesmo fenómeno – uma configuração social. Com esta ideia podia demonstrar-se, por exemplo, a transição teórica de intelectuais radicados no marxismo, atentos ao desenvolvimento das relações de produção e dos conflitos de classe, para as teorias do pós-modernismo que denominam a crise das grandes narrativas orientadoras da modernidade, dentre elas o marxismo.

visto como o Ser pelo qual o “*Eu*” existe, não podendo a ele ser indiferente (Bauman, 1997, 1999, 2011c), brotando das suas teses humildade e generosidade (Tester e Jacobsen, 2005).

A sua principal preocupação não é com as teorias, mas sim com as “consequências humanas” do desenvolvimento social, ou seja, Bauman tem vindo a tentar responder às questões que envolvem as consequências da evolução social na moralidade e no sofrimento humano (Blackshaw, 2005).

Autor inquieto e desafiador, utiliza fontes variadas e abrangentes citando tanto grandes e renomados teóricos, como anónimos, imagens, anúncios, .... Esta grande e eclética variedade de fontes tem-lhe valido alguns epítetos como ““contador de histórias”, “socialista”, “estruturalista”, “crítico teórico”, “marxista humanista”, “existencialista”, “sociólogo hermenêutica”, “pós-moderno” ou como um híbrido “poeta-intelectual” “entre a sociologia e poesia” podendo o seu trabalho ser caracterizado como um desafio pela utilização de metáforas poéticas para abordar temas considerados políticos (Jacobsen & Poder, 2008: 2-3).

Blackshaw (2005) refere que Bauman admite que nada impede que a vida em sociedade não possa ser observada por escritores criativos que desenvolvem modos diferentes de transmitir suas ideias e que tem olhares incomuns para expor as suas observações e pensamentos. Compara Rorty a Bauman no que concerne ao modo criativo de falar, embora reconheça a existência de uma diferença fundamental entre eles. Rorty apresenta-nos uma teoria modernista de teorização e Bauman uma nova teoria da modernidade.

É difícil delimitar o pensamento de Bauman pois a sua escrita transmite a ideia de que se trata de um conjunto de frases soltas, livre e espontâneas sem nenhuma preocupação metodológica. Fala do mundo em textos ecléticos essenciais para o entendimento da variedade da experiência humana (Tester, 2004; Bauman, 2011) ou se “busca acima de tudo ‘revelar’ a miríade de conexões entre o objeto da investigação e outras manifestações da vida na sociedade humana” (Bauman, 2005: 8).

Continua Vechi, na Introdução do livro citado anteriormente, reforçando que para Bauman o princípio da responsabilidade é essencial no envolvimento da vida pública e como tal significa conceber a

(...) significa conceber a sociologia não como uma disciplina “independente” de outros campos do conhecimento, mas como uma que fornece a ferramenta



analítica para se estabelecer uma vigorosa interação com a filosofia, a psicologia social e a narrativa. Desse modo, não deveríamos estranhar se os documentos com os quais ele põe à prova a sua tendência de causar “curtos-circuitos” na cultura de massa e na alta cultura incluam artigos de grandes jornais, *slogans* publicitários e reflexões filosóficas de Søren Kierkegaard sobre Don Giovanni. (Bauman, op. cit.: 9).

Nesta senda, podemos dizer que para se compreender a natureza do pensamento de Bauman é preciso ultrapassar a dimensão formal e incorporar no espaço da investigação a liquidez social que, as obras do autor, comporta. É necessário flexionar a tradição e abrir o espírito a novas abordagens.

A tese da modernidade líquida, sendo uma prática de produção simbólica, ganha perspectivas (que vão além da biografia de Bauman) e permitem entender as atuais dinâmicas sociais. Esta proposta não traz fórmulas para resolver problemas, mas sim para mapear o mundo atual. Trata-se de conversas com os indivíduos e possibilita-lhes novos olhares para cenários concretos da vida, que necessitam de reflexões constantes. Mais que levantar grandes perguntas teóricas sobre a ordem, a socialização e a articulação funcional dos subsistemas sociais trata-se de criar ideias, análises e cenários particulares dentro de uma lógica interpretativa. Daí o interesse de suas análises sobre as sociedades contemporâneas que se espriam desde a globalização, às mudanças na política e na economia mundial até às manifestações artísticas, à individualização, à comunidade e às relações amorosas - o amor líquido.

Bauman reflete sobre as mudanças sociais decorrentes da fase sólida para a fase líquida. Este pensar traduz uma nova ordem social que exige uma mudança pois os atuais anseios sociais não se coadunam com os métodos conservadores, hierárquicos e ortodoxos anteriores. Neste novo paradigma o “científico” e o “não científico” estão em permanente contato com o social e servem à sociedade com o intuito de torna-la menos desigual e mais democrática.

Graças à forma de entendimento que disponibiliza o pensamento de Bauman promove necessariamente o entendimento produtor de tolerância. O modo como vemos os problemas influenciará o que é considerado a solução apropriada. Entre as expectativas individuais para o futuro e as experiências obtidas do passado e do presente jaz um espaço, que as teses do autor elucidam, a partir do qual é possível entender mais sobre nós mesmos, os outros e as relações entre nossas aspirações, ações e as condições sociais que criamos e nas quais vivemos.

A modernidade líquida é o tempo das incertezas. Os indivíduos que lutaram para obter liberdades civis e libertarem-se das amarras das tradições encontram-se agora livres. Os indivíduos deixaram de ser indivíduos *de ire* para indivíduos *de facto* e com isso ganhar a possibilidade de desenhar a sua própria vida e ser soberano nas suas escolhas. Mas tudo não passa de uma ilusão. A flexibilidade no trabalho veio arruinar a previsão de futuro arruinando o conceito de carreira profissional e da experiência acumulada. Por outro lado, a família passou a ser leve, sem laços de permanência ou vínculo. A formação académica deixou de representar a base do sucesso.

O Estado de bem-estar social deixou de poder amparar os indivíduos e, assim, os indivíduos vão flutuando nas ondas de uma sociedade líquida imprevisível. É assim que Dennis Smith (1999) o chama metaforicamente de “profeta” já que seus escritos vaticinam a emergência de uma sociedade indeterminada devido ao atual processo de “fluidificação social”. Bauman constata na sua obra que a sensação de liberdade individual na pós-modernidade não passa de uma ilusão pois enclava-se nas tentativas da modernidade planejar uma sociedade com objetivos; uma sociedade onde todos cumprem a sua parte para o bem comum e conforme as normas do legislador (Smith, 1999).

Assinala Bauman (1999) que “a existência é moderna na medida em que contém a alternativa da ordem e do caos”. A modernidade é uma constante luta contra a ambivalência, uma procura constante de formas de conhecer, classificar e ordenar o mundo.

O projeto moderno é um projeto de ordem, um projeto científico-técnico de conhecer para controlar, e utilizar a favor dos homens. Por sua vez, o projeto do Estado Moderno procurava organizar os povos e a sua existência social oferecendo-lhe uma vida melhor. Quer o projeto moderno, quer a vida moderna fundamenta-se numa conceção filosófica e científica de desenvolvimento e no conceito de que a verdade só é alcançável pela razão.

A ciência moderna nasceu da esmagadora ambição de conquistar a Natureza e subordina-la às necessidades humanas. A louvada curiosidade científica que teria levado os cientistas “aonde nenhum homem ousou ir ainda” nunca foi isenta da estimulante visão de controle e administração, de fazer as coisas melhores do que são (isto é, mais flexíveis, obedientes, desejosas de servir (Bauman, 1999: 48).

Como realça Béjar (2007: 185) Bauman é contra as ideias que restringem a ação do homem e arquiteta um pensamento alternativo sobre o estudo da liberdade. Admirador da expressão de Norbert Elias “a sociedade dos indivíduos” salienta a interdependência como um valor a construir coletivamente e não como uma característica inerente à sociedade.

Para Bauman existe sempre uma alternativa e por isso dá importância à responsabilidade que serve de capa à liberdade contra qualquer tipo de determinismo.



## CAPÍTULO II – A fluidez da modernidade

Pensadores e analistas dos nossos tempos, incluindo Bauman, mantêm a discussão acerca da rutura ou superação da modernidade, da efetivação dos seus pressupostos e do surgimento da pós-modernidade.

É conhecido pela sua capacidade de alcinhar conceitos, arrastando atrás de si opiniões que se destacam pela concordância e pela discordância relativamente aos seus pontos de vista, é tido como um *teórico perspicaz* por uns, e como um *ingénuo pessimista* por outros (Negri, 2012: 86).

Assinala a modernidade como um projeto de “derretimentos”, de conceções e alicerces que servem de pilares a um mundo hierárquico, tido como obscuro. Por outro lado, refere a pós-modernidade como uma época de desintegração, um momento de liquefação de convicções garante da racionalidade científica. O ímpeto moderno tem fundações frágeis, apesar da pretensa solidez que intenta transmitir. Como fundamento das suas análises estabelece distinções entre o período da modernidade e da pós-modernidade (1998; 1999); ou como tem vindo a apelidar: modernidade sólida e modernidade líquida (2001; 2004; 2006).

A primeira, refere o nosso autor, inicia com as metamorfoses clássicas e o advento de um combinado estável de valores e modos de vida cultural e político. Bauman desenvolve este pensamento fazendo corresponder o sólido às teses de Weber e Marx. A modernidade soa como algo duradouro e previsível em suas formas e possibilidades (económico, social, político etc.). Esta solidez cria o efeito perverso do fim dos sonhos, das crenças.

Carateriza-se por ser uma época de revoluções, sobretudo após o século XV. A sociedade vive grandes e profundas mudanças que sustentam uma realidade fincada em padrões sólidos, de longa duração. Tem em mira uma gestão da realidade que não abarca todas as variáveis histórico-culturais dos Povos, uma nova compreensão da própria auto-subjetividade e um caminho compatível com os modelos do capitalismo.

Dissolvidos os ideais “tradicionais” brotaram novas formas de conservação do mundo social. Substitui-se a religiosidade pela formalização racional das leis civis e da ética. O desenvolvimento do pensamento racional e da ciência promove o progresso e transformam-se em motores dos avanços tecnológicos. Estes avanços metamorfoseiam a organização das relações. Veja-se como exemplo as relações laborais em que até então se baseavam na aprendizagem ou na

transmissão familiar de saberes. Com os avanços tecnológicos estas aprendizagens passaram a fazer-se formalmente nas escolas, devido ao incremento da sofisticação das práticas laborais que os avanços técnicos exigiam.

Apesar da desconstrução dos moldes tradicionais outros foram reconstruídos aperfeiçoando, na sua forma sólida, o seu papel de ordenação do mundo social (Bauman, 2001). É a respeito da modernidade que faz uma das suas mais conhecidas analogias, conforme diz Sartori (2007: 26) citada por Negri (2012: 86).

A radicalização das consequências da modernidade, obtida pelo total desprendimento dos tipos tradicionais de ordem social, produziu uma mobilidade sem precedentes. (...) Por esse motivo, Bauman considera a 'fluidez' ou a 'liquidez' como metáforas adequadas para caracterizar a natureza da presente fase, pois os fluidos se movem facilmente, diferentemente dos sólidos, que dificilmente mudam de forma sob pressão.

O derretimento dos sólidos, diz Bauman (2001: 12) tomou novas formas e seguiu novos rumos que ocasionou que a agenda política deixasse de ter como ponto fulcral a ordem e o sistema. Sustenta o seu pensamento na afirmação de Ulrich Beck numa entrevista a Jonathan Rutherford que "fala de "categorias zumbi" e "instituições zumbi", que estão "mortas e ainda vivas"" (idem: 12-13).

O derretimento afetou as instituições existentes, as interações, as escolhas. Tudo derreteu e foi remoldado embora essa tenha sido a fase "de "quebrar a forma" na história da modernidade inerentemente transgressiva, rompedora de fronteiras e capaz de tudo desmoronar" (Ibidem).

Esta Modernidade, assente nos pilares da cultura europeia e da tecnologia, utiliza a racionalidade como estandarte do "novo paradigma de domínio, numa avassaladora e durável "supressão simplificadora da complexidade "orgânica da vida" (Rocha-Cunha, 2015: 22).

O derretimento dos padrões impôs o seu choque constante pois os comandos que os guiavam nem sempre eram perceptíveis. Esta ambiguidade tornou-os desprovidos dos seus poderes coercitivos. Mudaram de natureza e em vez de "preceder a política-vida" transformaram-se em peças no rol de tarefas individuais. Por conseguinte, os poderes liquefeitos passaram do "sistema" para a "sociedade" (Bauman, 2001: 12-13).

## 2.1 Modernidade: a liquidez como metáfora

A derrocada da União Soviética, destruiu os alicerces utópicos de Bauman sobre uma estrutura política que apontasse caminhos para o exercício da cidadania dos indivíduos de modo igualitária. Por conseguinte, o nosso autor percebe que a segurança e a liberdade individual se encontram numa balança desequilibrada e adquire uma nova visão sobre o medo.

O nosso autor identificou uma mudança de rumo por parte da sociedade: o projeto estável e duradouro deu lugar à instabilidade, à mudança e ao consumo norteador dos objetivos individuais em detrimento do Estado. O Estado deixa de poder exercer o seu papel (ainda que ideal) de pai e, pelo contrário, o consumo que depende do poder aquisitivo dos indivíduos dita o novo ritmo da atual ordem que exclui os que não o conseguem seguir.

O nosso autor centra-se na ideia do derretimento da estabilidade e dos conceitos sólidos, que se sonhava, e constrói a metáfora que servirá para designar esta “nova” Era - a modernidade líquida, inspirada na máxima de Karl Marx:

Tudo o que é sólido se desmancha no ar, tudo que é sagrado é profanado, e os homens finalmente são levados a enfrentar [...] as verdadeiras condições de suas vidas e suas relações com seus companheiros humanos (Bauman, 2011a: 31).

Bauman clarifica que os conceitos solidez/liquidez não são auto-excludentes da modernidade. O autor recorre metaforicamente a um teste psicológico com o objetivo de avaliar a percepção humana (Bauman, 2011b). Mostra uma série de imagens em que a figura de um gato se vai *derretendo* quase impercetivelmente na figura de um cão. Demonstra que a percepção humana não é fiável e que os olhos são induzidos a desvalorizar as variações que não se enquadram na imagem original. No entanto, a um dado momento as diferenças são já tão significativas que se torna impossível negar a existência de uma nova figura no lugar da inicial.



Esta percepção humana comporta-se do mesmo modo nas *revoluções científicas* pois, assinala Bauman (2010), que os estudiosos tendem a atribuir os erros detetados nos procedimentos de investigação a esses fenómenos de percepção deixando para trás a aleatoriedade que os processos científicos impõem e que

(...) no decurso do tempo, o número e a gravidade dos dados omitidos e deixados de fora tornam-se grandes demais para ser ignorados. E eis que ocorre aos pesquisadores (...), tais aparições são intrínsecas a essa área e até bastante sistemáticas; são de fato características permanentes e inseparáveis dela. Tem início, assim, de forma séria, a busca de um “sistema” por trás da aparente aleatoriedade. É ativado então (...) o esforço para compor um “novo paradigma” que seja capaz de acolher, pôr em ordem e em todos os sentidos tornar inteligíveis os fenómenos que o paradigma “antigo” foi incapaz de antecipar, reconhecer e explicar. Em geral, leva um tempo considerável até que essa substituição do quadro cognitivo, urgentemente tomada como necessidade e buscada com desespero (...) seja concebida e posta em operação. (Bauman, *op. cit.*: 9-10).

Em suma, e voltando à ideia da percepção de uma sociedade moderna líquida, esta veio lenta e gradualmente a ser afinada, elencada às características do mundo contemporâneo – desenvolvimento tecnológico e das vias de comunicação, que promovem a esfumação da solidez e dos princípios morais norteadores da vida do indivíduo. Para além disso, o nosso autor discordava do uso da expressão pós-modernidade pois, segundo ele, este termo comporta um carácter negativo: “[o conceito] nos dizia profusamente o que a realidade já não era, mas oferecia pouca informação sobre o que estava em seu lugar” (Bauman, 2010: 11).

O termo pós-modernidade indica que “a modernidade já não é a nossa forma de vida, que a Era moderna está encerrada, que ingressamos em outra forma de viver” (Ibidem) e assim oferece “pouca orientação sobre a identidade desta ‘outra forma’, de suas regras próprias, de sua lógica própria e de suas características definidoras” (Ibidem).

Critica o fim da modernidade afirmando que “até onde eu sabia, éramos modernos por completo; na verdade mais modernos que nunca (...) Éramos, de

fato, tal como nossos predecessores imediatos, modernizadores compulsivos e obsessivos” (Bauman, idem).

Contudo a ideia de pós-modernidade reflete a intensificação do modo de ser e viver e, conseqüentemente essa intensificação atrapalha a solidez, mais pela sua insuficiência do que pelo desagrado em relação a ela. As relações e vivências sólidas eram, contudo, produzidas

... de modo a não exigir nem permitir qualquer fusão posterior(...) A mudança perpétua seria o único aspecto permanente (estável, “sólido”, se se quiser assim dizer) de nossa forma de viver. A partir dessa conclusão, só havia um pequeno passo a se dar para definir como “líquido-moderna” aquela forma emergente de vida, aquela forma que era moderna de uma maneira radicalmente diferente daquilo que havíamos testemunhado (e de que havíamos participado) antes (Bauman, op.cit.: 11-12).

Os conceitos de modernidade sólida e modernidade líquida, porém, não são dicotômicos pois ambos representam a vontade de mudar, com *timings* de término distintos. Enquanto na fase sólida o fim da modernidade residia na substituição dos sólidos existentes por novos considerados mais adequados ao momento, na fase líquida o fim não se vislumbra, pois, o conceito, segundo Bauman, de ser moderno reside na mudança constante: “a mudança é a nossa única permanência. E a incerteza, a nossa única certeza” (Bauman 2011a).

Um dos recursos que utilizou para exemplificar a sua metáfora de liquidez foi a da patinagem no gelo fino onde a velocidade é o único que impede o patinador de cair através das águas geladas abaixo. A modernidade líquida tem implícita esta noção de uma vida sem fôlego, insegura e exaustiva encapsulada numa sociedade que vive essencialmente para o consumo.

A modernidade consagrou o uso da razão como o modo mais seguro de acesso à verdade, sendo a sensibilidade tida como impedimento para efetivação do conhecimento. A pós-modernidade e as metáforas associadas<sup>69</sup> retirou a “soberania” à lógica tecnocientífica e restitui ao conhecimento intuitivo crédito para o entendimento do mundo.

A epistemologia contemporânea trouxe abordagens perspicazes para analisar esse cenário de controvérsia. A tese de Zygmunt Bauman, por exemplo, de um

---

<sup>69</sup> Metáforas que identificam fenômenos como: pós-colonialismo, hibridação, teses como modernidade-mundo, segunda modernidade, hipermodernidade, modernidade líquida.

mundo em processo de liquefação, marcada por “frágeis” laços afetivos, insegurança – expõe as fraturas da modernidade.

Apesar de Bauman apresentar a Era contemporânea como a que necessita de reflexões sobre a validade das conquistas e derrotas modernas, reconhece que, no entanto, ela apresenta-se-nos leve; sem rotinas; onde os poderes globais atuam para desmoronar laços criados por tradições familiares, sociais e políticas.

Para Zygmunt Bauman, a base da discussão é fundamentada na passagem da modernidade sólida<sup>70</sup> para a fase líquida da modernidade<sup>71</sup>. A metáfora encontrada caracteriza a fluidez da realidade que se contrapõe à solidez do paradigma anterior (Bauman, 2001).

Centrando-se no conceito de modernidade líquida, explora o conceito de espaço citando as teses, entre outros, de Zukin, Sennett, Benko e Augures explorando as possibilidades de segregação; a crise da política como *facilitadora do espaço público*; do estabelecimento da *civilidade*; a aceleração do tempo e a sua relação com a expansão do espaço; a transformação de modernidade pesada para modernidade leve e o tempo que tende para a instantaneidade.

Neste conceito de espaço refere a comunidade como a “última relíquia das utopias” pois esta reduziu-se à vizinhança mais próxima<sup>72</sup> (Bauman, 2001: 111). Aqui, os vizinhos, colocam a sua máscara de civilidade que lhes permite a sociabilidade e a distância das circunstâncias do poder, do mal-estar e dos sentimentos das pessoas que as usam, em suma, permitindo-lhes a “convivência”. Nestes espaços há os lugares onde “falta de hospitalidade da praça: tudo o que se vê inspira respeito e ao mesmo tempo desencoraja a permanência.” (Bauman, op.cit.: 113), são os espaços públicos civis. Porém, ressalta também que se encontra uma segunda categoria de espaço público – os espaços públicos não civis. Nestes espaços encoraja-se a ação, encoraja-se o consumo e destinam-se a transformar cada habitante num consumidor (Idem: 114).

O espaço público permite aos consumidores a aquisição de todo e qualquer tipo de produto, seja social seja cultural, sem que necessitem de interagir com outros indivíduos.

---

<sup>70</sup> Onde se verificam modelos hegemónicos de conduta, individualização, instituições fortes, territorialidade, fronteiras, formatação dos Estados-nação.

<sup>71</sup> Nesta fase verificam-se os laços afetivos e nacionais frágeis, poderes fluídos, Estados desregulamentados, fronteiras dissipadas, desterritorialização.

<sup>72</sup> É neste sentido que o conceito de Sennett de cidade, assentamento humano onde estranhos têm a possibilidade de se encontrar, é utilizado.



Na modernidade líquida, a velocidade aniquila o tempo e o espaço. O espaço pode ser atravessado numa viagem de software à velocidade da luz, por outra pode ser atravessado “em tempo nenhum” e perde o seu valor estratégico (Bauman, op. cit.: 136). Este tempo instantâneo não só traz exaustão, mas também desinteresse.

Instantaneidade" significa realização imediata, "no ato" - mas também exaustão e desaparecimento do interesse. A distância em tempo que separa o começo do fim está diminuindo ou mesmo desaparecendo; as duas noções, que outrora eram usadas para marcar a passagem do tempo, e, portanto, para calcular seu "valor perdido" perderam muito de seu significado - que, como todos os significados, derivava de sua rígida oposição (Idem: 136-137).

O derretimento dos processos sociais, económicos, culturais e políticos funde e transfigura os laços criados na ordem, afetividade, tradição e religião. Este derretimento dos moldes da vida humana fomenta irracionalidades e, nesta senda, a modernidade pode ser vista como um processo de destruição criativa que desenraíza o velho para plantá-lo de outro modo. Procurando anular o acaso e a contingência – essas *impurezas* que a vida referente ao passado e ao destino inexorável creditado à divindade conservava, procedeu-se à institucionalização do *Estado jardineiro* (Bauman, 1999a: 29), onde a *suprema e inquestionável autoridade da Razão* ajudou a apartar as plantas úteis das ervas daninhas. Deste modo, a construção da ordem ganhava novos princípios.

Sugere Bauman que o momento atual possui como fundamento a dissolução de forças ordenadoras que abriram a possibilidade de plantação e encaixe dos antigos sólidos moldados em novos formatos. Os modelos sociais que estremavam a ordem social da modernidade volveram liquefeitos.

O Estado-nação, a cidadania, com a livre expansão global das forças de mercado e o recuo do âmago totalitário da ordem desembaraçaram os indivíduos das correntes que os prendiam a uma organização rígida e racional-instrumental.

Bauman assinala que:

“derretimento dos sólidos”, traço permanente da modernidade, adquiriu, portanto, um novo sentido, e, mais que tudo, foi redirecionado a um novo

alvo, e um dos principais efeitos desse redireccionamento foi a dissolução das forças que poderiam ter mantido a questão da ordem e do sistema na agenda política. Os sólidos que estão para ser lançados no cadinho e os que estão derretendo neste momento, o momento da modernidade fluida, são os elos que entrelaçam as escolhas individuais em projetos e ações coletivas – os padrões de comunicação e coordenação entre as políticas de vida conduzidas individualmente, de um lado, e as ações políticas de colectividades humanas, de outro (Bauman, 2001:12).

A fase de privatização e individualização da modernidade desvinculou os poderes e provocou o derretimento dos sólidos da tradição e do seu enraizamento. Possibilitou uma cisão entre a construção individual da vida, a *política-vida* e a construção política da sociedade. O facto que mais evidencia essa desvinculação é o processo de desregulamentação política, social e económica exteriorizada na expansão livre dos mercados mundiais, no desengajamento coletivo e esvaziamento do espaço público. Afirma que o “que está acontecendo hoje é, por assim dizer, uma redistribuição e realocação dos “poderes de derretimento” da modernidade” (Ibidem: 13).

Nesta modernidade líquida, os indivíduos estão vazios de padrões de referência e de códigos sociais e culturais ficando assim presos nas muralhas *panóticas*. Desta forma veem a sua inserção no mundo, como cidadãos e trabalhadores, dificultada. Estaríamos perante a Era onde os indivíduos não possuem lugares pré-estabelecidos para se situarem, devendo lutar livremente pelo seu reconhecimento numa sociedade económica e socialmente seletiva.

Na modernidade líquida, tudo é volátil: relações sociais, familiares, políticas perdem estabilidade.

O processo de transformação a que as vivências humanas se sujeitaram, nomeadamente a utilização massiva das novas tecnologias poderá ter concorrido para agravar as cicatrizes dos novos tempos. De tal modo que, no olhar de Bauman, o indivíduo passa de cidadão a potencial consumidor. É assim que a ideia de poder, nesta Era líquida, afasta-se dos modelos *fordistas*. O poder abre as portas e expõe todos os recantos do mundo e da vida.

A segurança da ordem social liquefez-se e coloca os indivíduos na solitária necessidade de resolver os seus problemas sem que sequer reconheçam traços do que os identifica. Na fluidez económica o capital passa a ser virtual e a migrar rapidamente de um canto para outro canto do mundo. No tangente ao político vive-se mudanças contínuas de legislações, leis, direitos adquiridos dos

trabalhadores enquanto no campo pessoal a identidade pessoal também é fluída, no plano cultural vive-se a emergência dos movimentos migratórios e assistimos à modificação das crenças, saberes e fazeres ancestrais pelos conceitos da teoria do desenvolvimento.

A revolução tecnológica, sustentáculo do capitalismo, dinamiza o capital e a produção económica e desenraíza os homens agora *turistas e vagabundos* (Bauman, 1998). Este desenraizamento é vivido pelo Homem de modos distintos. Para os ricos é uma opção e possibilidade de permanente aventura e para os pobres é uma condição.

Na definição de modernidade líquida, Bauman refere a existência de metamorfose da sociabilidade humana que pode ser condensada nos subsequentes processos: a *alomorfia* do cidadão em indivíduo (enquanto o primeiro é um sujeito de direitos, o segundo procura afirmar-se e ter a sua confirmação no espaço social); a transladação de estruturas de solidariedade coletiva para as de discussão e competição; a erosão dos sistemas de proteção estatal às tempestades da vida, engendrando um ambiente de incerteza; a responsabilização por fracassos no plano individual; o fim da ótica do planeamento a longo prazo; e o divórcio entre poder e política.

A visão do autor sobre a sociedade é bastante pessimista. Em contraponto com o fim das grandes utopias e das certezas que levariam o homem torna-se dono do seu destino coloca a radicalização do individualismo que praticamente impossibilita a convivência coletiva. Desta dicotomia sobra apenas um indivíduo consumidor reduzido à liberdade dos *shoppings* e da escolha entre bens materiais.

Outros autores, embora com especificidades próprias, partilham deste pessimismo de Bauman, como por exemplo Baudrillard (1981; 1990) e Jameson (1996).

Baudrillard coloca o seu acento tónico no olhar sobre a cultura e defende que a pós-modernidade é sinónimo de consumo. A sociedade é a sociedade da imagem e do espetáculo. Esta pretende ocultar a sua ligeireza e o facto de já não corresponder a uma realidade; a própria política não passa de cenas de simulacro no qual já não há como distinguir o que é real. A sua tese é sobre a afirmação dos meios de informação e comunicação no espaço da política e do modo como controla “a realidade”, pois a existência de um facto depende do que por ela é veiculado e enquanto é veiculada por ela.



Crítica ainda este autor os microgrupos que proliferaram com a crise do modelo tradicional de fazer política (partidos políticos), argumentando que o discurso em defesa da diferença e da pluralidade tem por fundamento a homogeneidade (modelo de democracia ocidental, capitalista) que esconde as injustiças, as desigualdades sociais e o racismo. Certamente que Baudrillard é de longe o mais pessimista dos três, pois Jameson e Bauman, apesar das críticas, ainda fazem indicação do papel da política como uma possível saída para a fragmentação e a rearticulação da busca do bem público (papel social do Estado). Para Jameson, caberia à política buscar superar a fragmentação dos diferentes grupos, buscando articular o local (particular) ao global.

No essencial, Bauman, vê a pós-modernidade não como um corte, mas sim como a continuidade da modernidade, apesar da existência de diferenças cruciais especialmente se atendermos às suas consequências – a descrença na perdurabilidade das formas de vida, das instituições, dos projetos (sejam individuais, coletivos, pessoais ou sociais). No entanto, por mais consequente que seja, este fim das ilusões, não pode ser pensado como o fim da modernidade quando, não menos ansiosamente do que antes, se mantém a perseguição da modernização e a tecnologia. Observa-se o contraste entre o perdurável, estável e o efêmero, fluido. É neste recorte que contrapõe a modernidade sólida à modernidade líquida caracterizada como uma época de fragmentação e de imprevisibilidade (Bauman, 2001).

A metáfora utilizada para esta falta de estabilidade condiz com a ideia da falta de forma, falta de rigidez. A liquidez corresponde à fluidez, à leveza, à possibilidade de penetração por fendas mínimas. Penetra nos lugares e nas pessoas alterando saberes e fazeres ancestrais e criando pequenas lagoas onde ficam afastados da corrente e consignados os consumidores falhados. A liquidez assenta na emancipação, individualidade, tempo e espaço, trabalho e comunidade.

A emancipação e a consequente liberdade são questionadas pois o nosso autor pergunta se deve ser considerada uma bênção ou uma maldição. O indivíduo livre é chamado a ser responsável pelos atos, que realiza conforme seus pensamentos e desejos. Os indivíduos estão atados à ideia da liberdade e condenados a serem livres.

A sociedade da modernidade líquida contrasta com a rigidez da sociedade sólida que não tem resiliência para se adaptar a novas formas, sendo contínua a sua forma de agir, igual a si mesma. Em contrapartida, na modernidade líquida é dinâmica e reflete os questionamentos e ações dos indivíduos.

A rigidez liquidificou-se pelo “derretimento radical dos grilhões e das algemas que, certo ou errado, eram suspeitos de limitar a liberdade individual de escolher e de agir” (Bauman, op. cit.: 11).

A liberdade encerra as vertentes da objetividade e da subjetividade que resultam do “equilíbrio” (sentir-se livre de limitações para agir conforme desejos e vontades). São estas vertentes que encerram a dicotomia da objetividade/subjetividade e libertam as dúvidas. Traduz a primeira como uma forma de poder agir razoavelmente, com possibilidades de sucesso. A última pela manipulação direta das intenções. Por conseguinte, para atingir a liberdade é imprescindível a submissão à sociedade e suas normas. As normas podem desempenhar um duplo papel - capacitador /incapacitador, pois a sua ausência obriga à instalação da dúvida.

Ao abordar a teoria crítica, o autor assinala que o seu principal objetivo é defender a autonomia, a liberdade de escolha, o direito a Ser e Permanecer como é. É aqui que o indivíduo ganha a liberdade de pensar e agir como pensa sendo, porém responsabilizado pelos seus atos. É aqui que Bauman aponta Max Weber e o seu discurso sobre a inatingível satisfação plena pois a fugacidade da autocongratulação impulsionam o indivíduo a perseguir novos objetivos.

Bauman aponta que a modernidade se transforma em algo novo e diferente pois é um caminho infundável na procura da concretização de anseios e objetivos que se renovam continuamente provocando a transfiguração da sociedade e a fragmentação do indivíduo. Em contraponto com a modernidade sólida tudo escorre, se transfigura, passa fluidamente sem que haja apropriação. No entanto, apesar da fluidez o indivíduo é cada vez mais responsabilizado pelas escolhas dos seus trilhos.

Na modernidade sólida a monotonia, regularidade e previsibilidade dão o tom ao capitalismo que tem como exemplo o fordismo que serviu de molde para a industrialização, regulamentação e acumulação. Com o *fordismo* a especialização dos empregados permitiu volume de vendas elevadas, mas esta especialização não permitia que o funcionário tivesse qualquer desenvolvimento de suas capacidades ou potencialidades. Este modelo do fordismo autorreproduzia-se encaminhando uma engenharia social.

Bauman tem um olhar negativo relativamente ao capitalismo, de tal modo que o apelida de *parasitário* (Bauman, 2010b). Assinala que, no mundo capitalista, o consumidor tem à sua disposição uma enorme possibilidade de escolhas que fomentam a sua frustração pela indecisão.

A individualidade é aqui posta em questão. Os indivíduos fruto das condições de sua vida são forçados a fazer escolhas voluntárias segundo exemplos. Esta procura de exemplos é colocada em Bauman como a possibilidade de se tornar um vício destrutivo que ao invés de unificar uma condição humana regida pela cooperação e solidariedade a desequilibra pela competição fria e descontrolada.

O sucesso na vida é visto pelo autor segundo o grau de poder de consumo. Assim, a autoafirmação do indivíduo passa pelo poder de compra e pelo poder de sobressair na sociedade onde se insere. Este indivíduo consumista não pára de almejar mais e mais.

Esta avidez<sup>73</sup> promove novos rumos de ordem, o da fluidez do capital e de seus senhores, não significando necessariamente uma evolução, pois apenas a minoria é que não se afoga nesta corrente desassossegada e imprevisível. Esta corrente promove a incompletude dos sujeitos inacabados.

Clarifica-se esta ideia pelas rígidas estruturas mortas de um capitalismo que deu lugar a um número maior de estruturas e, por isso, a uma feroz disputa pelo poder, onde os vencedores governam por tempos e espaços cada vez mais reduzidos. Estes tornam-se conselheiros na resolução de problemas cada vez mais pessoais e não pelas atitudes tomadas pelo bem (ou mal) do grande grupo sem rosto - a coletividade, transformando em utopias os seus ideais cada vez mais antagónicos.

A coletividade passa a ser uma união que não é de facto (é mais um viver junto sem que se conheça sequer o outro). São ajuntamentos de pessoas estranhas, que formam as cidades, sem nenhuma afinidade e, portanto, sem nenhum compromisso que impeça o consumo imediato, como uma máscara pública para uma participação pública sem exposição do Eu. O ato de comprar transforma-se numa viagem no espaço e no tempo. O indivíduo atribui significados e valores aos lugares (sejam pelo consumo ou pelas vivências) criando, no entanto, espaços vazios (sem qualquer significado).

A modernidade é delineada por um tempo e por um espaço com histórias associadas. Tempo e espaço encontram-se solidamente acorrentados. Nesta Era fluída, o espaço e tempo, crescem e abarcam cada vez mais coisas, fruto do desenvolvimento tecnológico que transforma a nossa Era, na Era da instantaneidade, do tempo fugaz e veloz, no aqui e agora.

---

<sup>73</sup> Contrastante com o modelo fordista: funcional e estático.



A dicotomia entre a modernidade sólida e a modernidade líquida vê-se também no poder económico. Na modernidade sólida estes dependem não só do tamanho, mas também da qualidade de um *hardware* pesado e complexo nos movimentos, contrastando com a leveza e rapidez da modernidade líquida. Aqui fluem movimentos, pessoas e capital interligado por tecnologias que desvalorizam a ideia de tempo e de espaço.

O espaço virtual dá lugar ao espaço de convívio, ao espaço onde as pessoas trabalham e aos seus lares. Em vez disso, no espaço sólido surgem “os avatares”, quintas e amigos de quem tudo se sabe, mas cuja face nem se conhece. A qualquer momento é possível sair do conforto do sofá para viajar para lugares longínquos e desconhecidos ou realizar qualquer outra atividade.

Esta liquidez poderosa é, no entanto, favorável para quem se pode liquefazer, quem pode decidir e movimentar-se impercetivelmente. O capitalismo *líquido* força os “consumidores falhados” a afastarem-se já que para eles, a falta de poder económico, é uma impossibilidade ao acesso à instantaneidade e à liberdade de movimentos.

A liquidez permite metamorfosear *mais em menos*, mas também fomenta o desejo de maiores feitos e conhecimentos, de modo que os 365 dias do ano não chegam para os realizar. O amanhã é irreal e efémero, permite que se acredite em realizações irrealizáveis. A ponte entre o passado e o futuro não é mais duradoura, mas sim transitória obrigando a que as vivências sejam feitas no momento, e se seja responsabilizado pelas escolhas instantâneas.

Na sua obra *Modernidade Líquida*, que tem vindo a servir-nos de guia, Bauman reporta-se ao trabalho promovendo a ideia de que para perceber e dominar o futuro é necessário ter os pés assentes na terra (Bauman, op. cit.:151).

O progresso na liquidez é efémero, transitório e precisa de ser rapidamente consumido, porém conduzindo ao bem-estar. É um desafio perpétuo que se extingue sem que novo progresso se perceba. O progresso é “feito de duas crenças interrelacionadas – de que o tempo “está do nosso lado”, e de que “somos nós que fazemos acontecer” (Idem: 152).

Na modernidade o indivíduo tinha com o trabalho uma relação de longo prazo, durável e sólida. Com a liquidez essas relações tornam-se curtas e fluidas obrigando a repensar e rearticular os planos de longo prazo para planos de curto prazo. De salientar que esta articulação se processa em constante movimento.

Nos planos de longo prazo o capital encontrava-se atado ao trabalho e à empresa sem que, porém, o indivíduo se emancipasse, pelo contrário, encontrava-se subjugado aos seus desejos e ordens. Nos planos de curto prazo o capital e os indivíduos já não se encontram acorrentados.

A compressão do tempo e do espaço, a mobilidade e flexibilidade que o espaço virtual promove insere no mundo do trabalho fragilidades e incertezas, e a busca de objetivos e interesses independentes. Os laços entre empresas e indivíduos desfazem-se, e de empregados passam a colaboradores, sem relações de comprometimento.

Bauman (2001: 179) refere a *procrastinação* – o adiamento de uma ação que vem romper o limite de tempo relegando a satisfação do sujeito para o indefinido tornando-se na problemática de uma certa desarrumação social.

A liquidez promove incertezas sobre o futuro, planos curtos, insegurança e falta de garantia no mundo do trabalho. A flexibilidade torna-se chavão na modernidade líquida, promovendo a perseguição da satisfação instantânea para sufocar o desespero da insegurança. O facto do capital pertencer a mãos desconhecidas e as relações de trabalho tenderem a tornar-se efémeras e inconsistentes cria condições para que o desemprego seja povoado de fileiras de “consumidores falhados”.

Esta comunidade não tem uma vida significativa, satisfatória ou compensatória. Tal provoca nos indivíduos sentimentos controversos de patriotismo (positivo) e nacionalismo (negativo) que são caracterizados por cargas sentimentais antagónicas. O primeiro ressalta o Eu – interior, leve e hospitaleiro e o segundo carrega ódio e revolta contra o que é de fora (estrangeiro), amordaça e prende. “O nacionalismo tranca as portas, arranca as aldravas e desliga as campainhas declarando que apenas os que estão dentro tem direito de aí estar e de acomodar-se de vez” (Bauman, op.cit.: 203).

A comunidade é, pois, um lugar de segurança. Na impossibilidade da sua constituição da comunidade a identidade surge como um substituto. A insegurança que a modernidade líquida transmite seria suprimida pela comunidade vista como referencial ético e moral.

A tese freudiana é aqui invertida. Os indivíduos trocam segurança por liberdade ainda que essa liberdade aporte responsabilidade que envolve viver individualmente, lidar sozinho com as emoções promover, ou dela se ausentar, a própria participação política. O desengajamento coletivo provoca a desvalorização

do Estado-nação enquanto núcleo agregador e congregador de instituições familiares e enquanto aparelho capaz de reprodução ética e cultural.

Zygmunt Bauman na entrevista à revista *Tempo Social*, em 2004, refere a distinção entre a sociedade da modernidade sólida e a da modernidade líquida.

[...] a vida moderna foi desde o início “desenraizadora”, “derretia os sólidos e profanava os sagrados”, como os jovens Marx e Engels notaram. Mas enquanto no passado isso era feito para ser novamente “reinraizado”, agora todas as coisas – empregos, relacionamentos, *know-hows*, etc. – tendem a permanecer em fluxo, voláteis, desreguladas, flexíveis. A nossa é uma era, portanto, que se caracteriza não tanto por quebrar as rotinas e subverter as tradições, mas por evitar que padrões de conduta se congelem em rotinas e tradições (Bauman, 2004a).

O projeto da modernidade previa que os grilhões do pensamento global fossem cortados de modo a que novos e independentes horizontes do pensamento brotassem. A fuga dos sombrios formatos de um mundo pré-moderno baseava-se na racionalização das relações económicas, políticas e sociais.

[...] “Derreter os sólidos” significava, antes e acima de tudo, eliminar as obrigações “irrelevantes” que impediam a via de cálculo racional dos efeitos;

[...] Por isso mesmo essa forma de “derreter os sólidos” deixava toda a complexa rede de relações sociais no ar – nua, desprotegida, desarmada e exposta, impotente para resistir às regras de ação e aos critérios de racionalidade inspirados pelos negócios, quanto mais para competir efetivamente com eles (Bauman, 2001: 10).

Instabilidade, flexibilidade, vulnerabilidade e leveza são características dominantes da sociedade moderna líquida incapaz de fazer projetos a longo prazo, tudo é instantâneo e “escorre” de imediato, não deixando marca de interações sociais suficientes para criar grupos, para engajar pessoas e para mobilizar nações para que os ajustes necessários sejam feitos. Ficam criadas as condições necessárias para que brote uma sociedade desregulamentada.

A liquidez destaca-se por conectar a sua definição ao desprendimento da fidelidade e das emoções que engendram vínculos que prendem de algum modo



a um lugar. Impõe-se à sociedade contemporânea a disponibilidade para se deslocar sem se prender a compromissos de origem sentimental.

A atração de viver em constante mudança prende-se na tentativa de eliminar efeitos que a permanência nos lugares pode criar. Fazer planos de longo prazo obriga à permanência e a nossa Era líquida não perdoa essa solidez. A leveza facilita a flexibilidade ainda que se corra o risco da vulnerabilidade, da incerteza e da insegurança. Estes são os desafios do mundo atual.

O entrelaçamento destes desafios da Era da liquidez gera um sentimento de abandono com o qual é preciso aprender a viver.

Os sociólogos denominam por *Geração Y*, à geração nascida no final da década de 70 e início dos anos 80 do século XX. Esta geração foi incentivada a ambicionar sempre mais, a não se contentar com as conquistas, a viver em constante mudança na tentativa de alcançar o limite das suas ambições. Para tal a leveza é imprescindível pois as mudanças ocorrem constantemente e com elas nasce a insegurança. As opções e a liberdade para as experimentar, não têm limite.

Bauman (2008a) assinala que

Impotência, inadequação: esses são os nomes da doença da modernidade tardia, da pós-modernidade – o mal-estar da pós-modernidade. Não o temor da não conformidade, mas a impossibilidade de se conformar. Não o horror da transgressão, mas o terror do infinito. Não demandas que transcendem nosso poder de atuar, mas atos esporádicos numa busca vã por um itinerário estável e contínuo (pág. 60).

A estabilidade nas relações sociais, pessoais ou de trabalho não é um dos objetivos desta geração. As escolhas carregam um risco e “a incerteza está destinada a ser para sempre a desagradável mosca na sopa da livre escolha” (Bauman, 2001: 103).

Condescender com o risco e descobrir modos de ultrapassar desventuras é tarefa dos indivíduos. No mundo líquido afirma Bauman nem todas as escolhas são *realistas* e a proporção de escolhas realistas/irrealistas depende dos recursos à disposição de quem escolhe (Ibidem).

A metáfora utilizada por Bauman para caracterizar a época em que vivemos, é utilizada pois considera o autor que não existe um corte entre a modernidade e a pós-modernidade. O que há é um derretimento que flui e se confunde entre as duas épocas.

A modernidade líquida pressupõe um conjunto de relações que servem de fundamentos para a contemporaneidade. É uma época de liquidez, de fluidez, de volatilidade, de insegurança. Os referenciais morais dão lugar à lógica do consumo e da artificialidade.

Sinteticamente, podemos destacar no conceito de liquidez de Bauman quatro linhas. A separação entre o poder e a política perceptível na supervalorização do indivíduo em detrimento do Estado; enfraquecimento da ideia de comunidade; o fiasco do planeamento a longo prazo e a queda de instituições norteadoras e, por último, a responsabilização individual pelo fracasso ou sucesso da vida pessoal.

## **2.2 Efeitos colaterais da modernidade líquida**

No mundo líquido vive-se com a falta de consistência e estabilidade. Esta volatilidade carrega consequências para as sociedades. Medo, exclusão social, produção do mal: são estes os elementos que Bauman considera como “os efeitos colaterais” da modernidade líquida marcada pela globalização.

Nesta fase as empresas poderosas fazem manobras que provocam a incerteza dos mercados e o fenecimento do poder do Estado. Estas encontram nesta desregulação uma almofada para os possíveis atos de revolta da sociedade, ou de seus governantes.

As promessas da globalização de um mundo mais igual têm-se revelado uma falácia verificando-se um aumento da riqueza dos ricos e uma drástica redução das condições de vida dos menos afortunados. Este novo mundo é o da fome e miséria absoluta “onde 800 milhões de pessoas estão em condições de subnutridas e 4 bilhões de pessoas vivendo na miséria” (Bauman, 1999: 81).

O conceito de pobreza é, como nota Bauman, um conceito alargado. Pobreza também é analfabetismo, más condições de vida, etc. A tentativa de agilizar mudanças colide em barreiras que as tornam momentâneas e sem consistência,

pois, este sofrimento da sociedade humana tem amarras que facilmente são retraçadas pela globalização e pelo sistema de produção capitalista.

Com a individualização radicalizada, as formas de sociabilidade que insinuam dependência mútua passam a ser vistas com desconfiança. As relações interpessoais, segundo Bauman, sussurram um saudosismo do pré-conceito do termo, não se configurando como inter-relações, mas como o conhecimento do outro. Cria-se uma situação dúbia, pois ao mesmo tempo em que se investe em proteção há o enclaustramento.

Com a modernidade líquida, o indivíduo torna-se único – ou assume o dever de ser único. A instabilidade de relações fomenta o desmoronamento dos laços afetivos e a busca de bens lucrativos, favoráveis ao retorno financeiro. Por conseguinte, é possível dizer-se que o consumo instrumentaliza as relações sociais pois é fonte de satisfação. Outrossim, a identidade parece ser determinada pela posse de determinados objetos de consumo. Mas o consumo é uma pseudo-liberdade, uma ilusão criada como hipótese de fuga de um indivíduo que não ousa extrapolar os paradigmas.

Deste modo o espaço público acaba por ser palco para o desenrolar de problemas privados. Socialmente trata-se de uma involução ímpar pelo facto de não haver “(...) indivíduos autónomos sem uma sociedade autónoma, e a autonomia da sociedade requer uma auto-constituição deliberada e perpétua, algo que só pode ser uma realização compartilhada de seus membros” (Bauman, 2001: 50).

A individualidade fica condicionada à possibilidade da posse, ou seja, sujeita ao mundo dos objetos que podem ser adquiridos. Segundo Bauman:

O mundo construído de objetos duráveis foi substituído pelo de produtos disponíveis projetados para imediata obsolescência. Num mundo como esse, as identidades podem ser adotadas e descartadas como uma troca de roupa. O horror da nova situação é que todo diligente trabalho de construção pode mostrar-se inútil; e o fascínio da nova situação, por outro lado, se acha no facto de não estar comprometida por experiências passadas, de nunca ser irrevogavelmente anulada, sempre ‘mantendo as opções abertas (1998: 112-113).



Assim sendo, a sedução dos novos objetos esvai-se rapidamente e como Bauman refere com o consumo a sedução perde-se. O indivíduo sente necessidade de consumir constantemente, julgando que a posse dos objetos de consumo são quem o torna indivíduo.

Para Bauman, todas as relações passam a ser reduzidas a relações de consumo por meio da instrumentalização das relações sociais. O consumo é passageiro – e esvai-se com o fim do desejo – o indivíduo torna-se algo móvel, passageiro

Para a grande maioria dos habitantes do líquido mundo moderno, atitudes como cuidar da coesão, apegar-se às regras, agir de acordo com precedentes e manter-se fiel à lógica da continuidade, em vez de flutuar na onda das oportunidades mutáveis e de curta duração, não constituem opções promissoras (Bauman, 2005: 60).

O importante, no atual período da modernidade, não é o dinheiro, mas sim a possibilidade de poder ser usado (atos de consumo) para satisfazer não necessidades essenciais, mas o prazer de comprar. Segundo ele numa sociedade “(...) de consumo, compartilhar a dependência do consumidor – a dependência universal das compras – é a condição ‘sine qua non’ de toda liberdade individual; acima de tudo da liberdade de ser diferente, de ‘ter identidade’” (Bauman, 2001: 98).

Esta vontade de consumo alastra também para as mais profundas relações afetivas – amizades, namoros, casamentos. O outro passa a ser conquistado como objeto de consumo, útil enquanto oferece satisfação, e dispensável no fim da utilidade.

Todo o mundo pode ser lançado na moda do consumo; todo o mundo pode desejar ser um consumidor e aproveitar as oportunidades que esse modo de vida oferece. Mas nem todo o mundo pode ser um consumidor (Bauman, 1999: 94).

Contudo a posição de consumidor não é igual para todos. Bauman divide estes consumidores em dois polos: o *Turista* e o *Vagabundo*.

O *Turista* é um privilegiado que pode movimentar-se e cuja única frustração é não poder estar em dois lugares ao mesmo tempo. Este consumidor vive angustiado e ansioso por novas experiências. A globalização favorece e agracia os *turistas*, mas transforma cada vez mais as pessoas em “vagabundos” (Bauman, op. cit.: 101).

O *Vagabundo* é um consumidor frustrado. “Os vagabundos são o refugo de um mundo que se dedica ao serviço dos turistas” (Bauman, ibidem). A necessidade obriga o vagabundo a movimentar-se e tem sonhos “utilitários” como um emprego onde as “tarefas” são vistas como humilhantes para o *Turista*.

O consumo é espelho para as relações humanas dos indivíduos que se constroem à sua volta e influem no surgimento da fluidez e da fragilidade cada vez mais acentuada nos relacionamentos humanos (Bauman, 2004; 2006).

Observa-se, ainda, que numa mesma sociedade de consumo o consumidor é uma pessoa em movimento e fadada a mover-se sempre. A identidade individual transforma-se e o consumo ganha contornos de construção do *self*, e visto que os produtos vão-se alterando nas propagandas, o indivíduo rompe com a sua fixidez.

O indivíduo fica liberto da obrigatoriedade de ter uma conduta em conformidade com a comunidade, mas essa liberdade é relativa pois as suas opções de construção da individualidade são limitadas pelo consumo.

Bauman apresenta um conceito de modernidade líquida que remete para a transformação da sociabilidade humana. Tal transformação pode ser explicada pela

metamorfose do cidadão, sujeito de direitos, em indivíduo em busca de afirmação no espaço social; a passagem de estruturas de solidariedade coletiva para as de disputa e competição; o enfraquecimento dos sistemas de proteção estatal às intempéries da vida, gerando um permanente ambiente de incerteza; a colocação da responsabilidade por eventuais fracassos no plano individual; o fim da perspectiva do planejamento a longo prazo; e o divórcio e a iminente separação total entre poder e política (Bauman, 2009).

No quadro abaixo, podemos ver resumidamente as divergências entre a modernidade e a modernidade líquida e dessa querela entender os efeitos colaterais da modernidade líquida. A existência destas querelas cria uma

plataforma que serve de sustentação às metáforas de Bauman: a liquidez, a ambivalência, o Turista, o Vagabundo, o Peregrino, o capitalismo parasitário, refugio humano. A dialética da modernidade resulta da ordem como tarefa e ambivalência como refugio, da busca constante do Poder (sobretudo o económico e político) que desgasta as relações e transforma a vida do homem num fluir constante desagregador de sentires, fazeres e conheceres, características fomentadoras do medo, exclusão.

### Quadro 9 - Modernidade versus Modernidade Líquida

	Modernidade	Modernidade Líquida
<b>Indivíduo</b>	Cidadão com laços estáveis e duradouros	Consumidor, promotor de relacionamentos fortuitos
<b>Identidade</b>	Construída e conservada: sólida.	Um quebra-cabeças incompleto, fragmentada.
<b>Palavras-chave</b>	Adoção, continuidade.	Substituição, descontinuidade.
<b>Interesses</b>	Estabilidade	Descompromisso
<b>Status</b>	Durabilidade, permanência.	Efemeridade, fugacidade.
<b>Características marcantes</b>	Envolvimento, preenchimento, comportamentos particularizados.	Indiferença, vacuidade, comportamentos massificados
<b>Estilos de vida</b>	Estático, seguro	Vagabundo, turista, peregrino, jogador

Fonte: Adaptado de Negri (2012:89)

As características da modernidade líquida permitem que com perspicácia, Bauman, fale de “danos colaterais” para aludir às desigualdades sociais, à discriminação racial e ao aumento de marginalizados. O “lixo humano” é abandonado à sua sorte pelos Estados e procuram abrigo em países que os acolhem como mão-de-obra barata.

A insegurança é outro efeito colateral que a sociedade contemporânea



compartilha, vivendo sob o signo da incerteza, da vulnerabilidade, fazendo com que cada transeunte pareça uma ameaça. É assim que, nas últimas décadas, as políticas implementadas por alguns países, como a França, Alemanha e Itália, correspondem a um fechamento de portas a estes grupos de pessoas.

## CAPÍTULO III – A Ambivalência

Neste capítulo pretendemos abordar a questão da ambivalência a partir das possibilidades apresentadas por Zygmunt Bauman.

Neste íterim, mais do que falar do conceito, torna-se necessário procurar a origem da atual condição humana e olhar para as angústias e temores existenciais, onde cada um realiza esforços para percorrer um caminho, contingente, precário e incerto.

### 3.1 Relações sociais na modernidade/pós-modernidade

Ao observar-se a relação da formação da modernidade com o denominado progresso criaram-se explicações exaustivas que originaram chavões de categorização (interpretação e catalogação): modernidade, pós-modernidade, hipermodernidade, para mencionarmos alguns.

Este projeto de categorização fundamenta-se na criação do conceito de razão. Inicia-se uma verdadeira competição entre os pensadores cuja principal ferramenta para a execução deste projeto assentava na racionalidade. O propósito desta racionalidade era extinguir a possibilidade da existência de dupla interpretação e de distintos modos de pensar e agir sobre o mundo. Em suma, eliminar a ambivalência (Bazzanella, 2012).

Mas, a *instantaneidade* instalou-se nos tempos modernos e desmoronou os castelos criados pela racionalidade. A fugacidade das relações, o dinheiro virtual e a busca constante do lucro a qualquer preço deitam por terra as vivências sociais, políticas e económicas e os ideais e ideologias que sustentavam os (pré) conceitos. Esta *instantaneidade* conduz a Humanidade por caminhos inseguros que promovem o *medo* dos Povos culturalmente e, sobretudo, economicamente mais frágeis.

Estas observações são alcunhadas por Bauman como *ambivalência*. A ambivalência supera o racionalismo conceitual encaminha-nos para retrospectivas civilizatórias ocidentais modernas, para pressupostos que preservam a existência humana em certezas.

No pensamento do autor a modernidade é gemelar à *Época das Luzes*, período de ouro da Razão, que os intelectuais entendem como sendo a ideologia ao serviço do Estado. Por outro lado, a modernidade não é apenas o período de secularização, mas do aparecimento do Estado-nação preocupado com a vigilância do seu território (Caselas, 2009).

O modelo utópico dos filósofos da Luzes mostrou que se caminhava para uma nova antropologia onde o homem contrariava o poder de conhecer da igreja, advogando que era dono de poderes capazes de desvendar os segredos da Natureza.

Em Bauman, este poder, configura-se possível na modernidade (sólida). O projeto moderno, motor da modernidade sólida, efetivava por intermédio dos Estados-Nações, uma eliminação da ambivalência, uma racionalidade sólida. Bauman (1999) entende que a racionalização influi na modernidade - tal como Weber (2004) sublinha – principalmente por meio da ciência e do Estado.

O objetivo da ciência era eliminar toda a incerteza, imprevisibilidade e indeterminação. Da mesma forma, o objetivo do Estado era a eliminação de suas contradições internas e, conseqüentemente a exclusão dos inadaptados.

Com o mundo dos objetos manipulados pela ciência e pela técnica, a sociedade passou a ser encarada como objeto de manipulação - a *engenharia social*. Por conseguinte, a humanidade, durante a modernidade sólida, passou a ser vista como instrumento ajustável aos objetivos do projeto moderno, como objeto a ser ajustado pela racionalidade científica e técnica e, logicamente, pela racionalidade política e ideológica (Mocellim, 2007).

A tentativa de eliminar a incoerência da vida humana encontrou, segundo Bauman, um grande problema: a hipótese de que a ação política, racionalmente guiada, extinguiria as contradições existentes nos variados aspetos da vida.

Neste sentido, são destronados os grandes planos da proposta civilizatória ocidental moderna, tais como o socialismo, o liberalismo, as utopias, o progresso, as instituições sociais, o Estado moderno, falhando na determinação segura do caminho a seguir, a “finalidade da existência no tempo em que se apresenta encontramos-nos diariamente diante de paradoxos e ambivalências existenciais desafiadores, desconcertantes” (Bazannella, 2012: 62).

Na prática, podemos instantaneamente, sem sair do conforto de nossas casas, visitar os Países mais longínquos, mas não conhecemos a pessoa que mora na porta em frente à nossa. A solidão torna-se um espectro que ronda o indivíduo. As



descobertas científicas promovem a longevidade da vida Humana, mas o homem vive a angústia da sensação de um fim: fim da história, fim da Paz, fim da felicidade, fim da segurança, fim da moral.

Bauman, na sua obra *Modernidade e Holocausto* (1998a), fala da existência de condições para a criação da *indiferença moral* pela existência de fatores que põem em risco a existência como um todo. O momento é dualista. O homem é livre de ir e vir, de se expressar, praticamente não lhe são impostos limites, porém, sente-se impotente, desacreditado e sem resposta perante seus próprios desafios existenciais. “Em vez de alcançar a prometida redução do número de problemas que perturbam o controlo da vida, a crescente sofisticação das técnicas especializadas redundam na multiplicação de problemas”. (Bauman, 1999a: 226).

A ambivalência é, pois, o desconforto que caracteriza a dificuldade em dar sentido ao mundo. A desordem paradoxal do modelo civilizatório ocidental fundamenta a incapacidade de criar uma ordem que transmita segurança e garantias da própria existência. Ela cria uma desordem pacífica, uma falha na ação política que se torna segregadora. A ambivalência confunde o ser humano na hora de decidir e fomenta a ansiedade que a acompanha.

A ambivalência, possibilidade de conferir a um objeto ou evento mais de uma categoria, é uma desordem específica da linguagem, uma falha da função nomeadora (segregadora) que a linguagem deve desempenhar. O principal sintoma de desordem é o agudo desconforto que sentimos quando somos incapazes de ler adequadamente a situação e optar entre ações alternativas (Idem: 9).

O sentimento da Humanidade é contraditório. Por um lado, há a liberdade (de ir e vir, de expressão, de escolha) e por outro lado sente-se encarcerada (impotente, desacreditada e sem esperança perante os desafios existenciais). Sente-se que tem à sua disposição um sem-número de especialistas, mas que não comunicam entre si e que são limitados pelas suas fragmentadas fronteiras epistemológicas (Bazannella, 2012).

O cansaço e a desordem do modelo civilizatório ocidental contemporâneo, refere Bauman, interpretam as possibilidades ostentadas pela ambivalência, sentidas no

atual contexto existencial. Por conseguinte, a ambivalência é caracterizada pelo embaraço que defrontamos ao querermos planificar o mundo.

Estes paradoxos expressos em disposições ambivalentes do modelo civilizatório ocidental, aportam um intenso incómodo pois encontramos-nos num estágio de incapacidade de posicionamento adequado a partir de uma dada ordem que possibilite a segurança. Deste modo a ambivalência corresponde ao outro lado da ordem.

Enquanto a ordem busca a estrutura de um mundo geométrico, a ambivalência move-se desalinhadamente, é a rutura. A ambivalência é o caos desordeiro, traz a desordem como consequência da luta pela clareza. Se na modernidade a ordem era o apogeu, a pós-modernidade é assinalada pela falta de um padrão.

O mundo ambivalente é um mundo leve e dinâmico. Não o podemos de rotular de melhor nem pior e embora a liquidez não possa ser vista como manifestação da ambivalência, a ambivalência possui relação com a liquidez.

### **3.1.1. Breve encontro com Simmel**

O modo de expressão de Bauman ronda a narrativa literária. O autor utiliza uma linguagem rica em metáforas o que confere à sua obra uma qualidade formal típica da literatura e revela o seu abraço a este tipo de escrita. Na sua obra encontramos com frequência a influência, entre outros autores de Borges, Kafka, Robert Musil, Italo Calvino. Para além destas afinidades a obra de Bauman aponta também para a influência da obra de Georg Simmel, escrita à margem da linha de pensamento dos académicos do seu tempo (Lima, 2011).

Béjar (2007: 41) assinala que o pensamento de Simmel “(...) explicitamente fragmentária, cuyas mejores páginas son “viñetas”, y se refiere al misterio de la socialidade, “forma inconstante, fugaz y fugitiva””.

Ainda a autora anteriormente citada refere que para Simmel todos somos fragmentos de nós mesmos e dos outros. Cada um destes fragmentos precisa do *outro* pela pertença a um grupo. Esta pertença leva-nos à ambivalência do dentro/fora, inclusão/exclusão, ser para si/ser para a sociedade<sup>74</sup>.

Simmel afirma que a realidade social é instável e podia ser pensada como impregnada de “muitas alternativas de mudança social” (Lima, op. cit.).

---

<sup>74</sup> Estas dicotomias são coincidentes em Simmel e Bauman. Béjar (2007: 42).

Os conflitos crônicos entre dinamismo e permanência, entre individualidade e estandardizados, entre vida e forma promovem um mal-estar contínuo que promove o sentido de obrigação. Esta ordem e caos realçam a ambivalência como condição imperativa.

Bauman pegou nesta forma ambivalente de ver a realidade e na trama das relações sociais para na sua obra *Vida em fragmentos* retratar *o vagabundo, o turista, o peregrino*.

Simmel e Bauman procuram desenvolver uma teoria da individualização e uma teoria da modernidade. Os dois autores olham para a modernidade e procuram compreender a importância da razão da modernidade e realçam o aspeto móvel, dinâmico e instável da modernidade (Mocellim, 2007).

Simmel encontra no dinheiro e na metrópole os principais símbolos da modernidade. Estes símbolos promovem a individualização e a impessoalidade. Aponta o dinheiro como principal responsável pela impessoalidade sendo rotulado simultaneamente de herói e vilão. Se o dinheiro liberta o ser humano de dependências específicas, também transforma as relações sociais em meros contratos, destrói especificidades e sendo o dinheiro impessoal, as relações humanas também o serão.

As correntes da cultura moderna deságuam em duas direções aparentemente opostas: por um lado, na nivelação e compensação, no estabelecimento de círculos sociais cada vez mais abrangentes por meio de ligações como mais remoto sob condições iguais; por outro, no destaque do mais individual, na independência da pessoa, na autonomia da formação dela. E ambas as direções são transportadas pela economia do dinheiro que possibilita, por um lado, um interesse comum, um meio de relacionamento e de comunicação totalmente universal e efetivo no mesmo nível e em todos os lugares à personalidade, por outro lado, uma reserva maximizada, permitindo a individualização e a liberdade (Simmel, 1998 cit. por Mocellim, 2007: 103).

Já a Metrópole permite o contato intenso entre as diferenças e a sua consequente relativização, fruto do individualismo, e como tal a sua tolerância. Também este elemento promove a impessoalidade pois no seio da velocidade própria da cidade, o indivíduo da cidade torna-se indiferente e incapaz de notar a diferença (Ibidem).



É afirmado pelo autor citado que dinheiro e metrópole são favoráveis à mobilidade dos indivíduos modernos e permitem encurtar distâncias possibilitando mais laços sociais. Porém a mobilidade reforça o individualismo pois liberta o homem das amarras da comunidade. Tudo é veloz e as relações sociais também o são tornando-se impessoais e superficiais.

Esta é a ambiguidade da modernidade, esta é a ambivalência que para Bauman deveria ser eliminada. O contraponto entre estes autores é que para “Simmel a modernidade, reflete a ambiguidade humana. E para Bauman a modernidade significou uma luta contra essa ambiguidade numa tentativa de sujeitá-la ao domínio racional “(Idem: 116).

Nesta modernidade o homem libertou-se das suas raízes culturais, dos seus ideias e das ideologias dos seus Estados tornando-se permeável a novas ideias, concepções e transformações da sociedade (Simmel, 2002).

Podemos então dizer que Simmel sustenta a ideia de modernidade que até aqui temos apresentado. O autor procura analisar a evolução social pelo cruzamento, no tempo e no espaço, dos indivíduos. Estes anéis que se formam são suficientes associações psicológicas das suas representações.

O autor coloca o homem em posição central na sociedade moderna. Ele é o núcleo de onde as transformações se espalham pela sociedade, sendo que este homem vê as suas percepções constantemente modificadas pois atualiza-as a cada mudança. Mas, Simmel pensa a modernidade como a metamorfose provocada pela metrópole (Simmel cit. por Paulo, 2015), pois o ritmo e a vidas das cidades difere de cidade para cidade provocando estímulos distintos.

Ao contrapormos Bauman e Simmel percebemos que muitas das ideias, que Bauman aponta para a modernidade líquida, eram já consideradas por Simmel.

A mobilidade, a liquidez das relações, as acelerações do ritmo de vida das sociedades são características, apontadas por Simmel, da modernidade. Neste sentido, pensar a modernidade tendo como ponto de partida Simmel transforma a modernidade líquida de Bauman pouco relevante. O que faz distinguir a teoria de Bauman é o facto de ele dar peso ao conhecimento e ao Estado-Nação na modernidade sólida, aportando conceitos como dominação e controle (Mocellim, 2007).

Unindo as teorias dos dois autores (Simmel e Bauman) é possível pensar a primeira modernidade conciliando a liberdade individual ao domínio racional sobre

o mundo e a vida na metrópole. É neste aspeto, diz-nos Mocellim (op. cit.: 107) que “Simmel e Bauman se corrigem e se complementam”.

Esta ideia pode, por exemplo, ser encontrada nos conceitos de individualização. Para Simmel existem duas formas de individualismo: o quantitativo e o qualitativo. O primeiro diz respeito ao individualismo da liberdade individual iluminista - significativo no século XVIII que defende o ser humano livre e igual em qualquer parte do mundo. O segundo associado ao romantismo é um individualismo crítico que se opõe ao homem universal.

A ideia de individualização quantitativa conecta-se à modernidade sólida, enquanto a individualização qualitativa liga-se à modernidade líquida.

Simmel assinala que ambas coexistem na metrópole e existem desde o século XIX e, para Bauman, a liberdade de se distinguir, só se tornou significativa com o fim da modernidade sólida (apenas com a modernidade líquida, o indivíduo torna-se único). Na verdade, prevê alguns problemas que só agora são articulados por Bauman. Mais, agarrou a ambiguidade da individualização na modernidade, enquanto reflete sobre a individualização em cada período. Por outro lado, argumenta, por exemplo, o ímpeto inerente à modernidade sólida – que impede uma total individualização – e, a importância de consumo na construção da individualidade no período atual (Mocellim, op. cit.).

Diz ainda, o autor acima citado, que apesar das diferenças entre os dois autores, que chegam a colocar as metáforas de Bauman em causa, podemos afirmar que as visões dos autores se complementam no concernente à modernidade e ao indivíduo. Se por um lado, o dinheiro inserido na cultura moderna e na vida da metrópole é entendida por Simmel como modos de vida diferenciados da modernidade, Bauman, por outro, concebe-a como “projeto de controle estatal e científico, valorizando, assim, instituições sociais e políticas que são secundárias na análise simmeliana da modernidade” (p. 117).

### **3.2 Paradoxos da Política Pós-Moderna**

Bauman assinala que os nossos dias ainda se encontram no *rasto* da modernidade. Encontramo-nos no ponto de observação crítico, para “perceber e avaliar o seu desempenho, julgar sua solidez e congruência da sua construção”

(Bauman, 1999a: 288). Percebe-se a ideia do autor quando afirma que a pós-modernidade não é necessariamente a rejeição da modernidade, mas sim o exame atento da sua condição e da necessidade de mudança. A pós-modernidade pode então ser entendida como um acordo da modernidade consigo mesma, sobre as suas impossibilidades, seus valores e princípios (Ibidem).

Bauman refere que a pós-modernidade alvitra a necessidade do reforço de valores apontando a “política, a democracia e a plena cidadania como únicos veículos de sua realização” (Idem: 289). A política torna-se relevante pois tem a missão de proteger o sujeito do mercado desregulado. Assim, diz Bauman, é preciso mais compromisso e eficácia política na ação individual e comunitária. “Segun Bauman, la política postmoderna se ancla en la desconexión, en la “coordinación sin integración”, en falta de compromisso” (Béjar, 2007: 99)

A condição pós-moderna promove a retirada dos cidadãos das formas tradicionais da política onde as contas públicas são pagas com dinheiro dos privados. Os consumidores falhados aceitam o veredito da sua doença: ausência de consumo. Esta ausência equipara os processos políticos à sétima arte. Mas, questiona Bauman; quererá isto dizer que estamos no fim da política? (Idem: 294).

A resposta do autor é que na pós-modernidade se encontram criadas condições para o nascimento de novas formas políticas. Fundamenta a sua visão com as rebeliões que provocam o colapso de regimes absolutistas ainda que sem nenhuma ligação entre elas. Assim, esta nova visão da política e de poder político estará ausente da tradicional materialidade.

Esta nova visão talvez nos traga o colapso do Estado-Pai (modelo inadequado numa Era dominada pela novidade, pela velocidade, pelo individualismo e consumo) e faça surgir um Estado-Segurança que exige “que se abra mão do direito de escolha e autodeterminação” (Idem: 296).

Neste Estado proliferará um esforço da satisfação das necessidades, *status* social e autoestima. No entanto, nesta condição pós-moderna a exigência da constante satisfação das necessidades obrigará o Estado a adaptar e a circunscrever quais devem ser satisfeitas ou não conseguirá acompanhar a competição com os mercados de consumo. Deste modo, o descontentamento continuará patente.

Aponta Bauman que o sucessor do Estado moderno tenderá à privatização e ao abandono da coerção e mobilização ideológica ignorando o descontentamento. É assim, que outrora “um perigo mortal para toda a ordem social e política, a ambivalência não é mais “um inimigo no portão”. Ao contrário: como tudo o mais,



foi transformada num dos suportes do palco para a peça chamada pós-modernidade (Bauman, 1999a: 297). O paradoxo da ambivalência é que ela é a outra parte da ordem, é a rutura, o refugio da modernidade, o caos que deriva da luta pela clareza e pela ordem.

Enquanto a modernidade é marcada pela ordem (racional) a pós-modernidade é marcada pela desordem. Deste modo vivemos condenados à ambivalência, à incerteza que nos impele ao olhar pessimista da realidade sem nos darmos conta do momento. Esta falta de consciente impede os indivíduos a conduzirem suas Nações para a segurança, para a autonomia.

## CAPÍTULO IV – Globalização: uma visão

O fenómeno da globalização reúne ao seu redor visões poéticas e, simultaneamente, angústias.

Neste capítulo abordaremos algumas das análises de Bauman sobre este fenómeno: conceito, ideologia e fronteiras. Numa primeira parte traremos também uma visão sobre Bauman.

### 4.1 - O hiper-conceito segundo Bauman

O fenómeno da Globalização não é visto como um *conto de fadas*, mas como um processo “irremediável e irreversível” (Bauman, 1999: 7) com consequências desfavoráveis ao ser humano.

As conjeturas sobre a livre concorrência no mercado mundial de comércio são posições ideológicas em defesa da globalização. De facto, diversos incentivos são dados para as grandes empresas e bancos para promover a sua instalação em territórios onde os seus habitantes são detentores de poder aquisitivo ou porque a mão-de-obra é barata.

Bauman reflete sobre a ideia de tempo, espaço, local e global e as tensões que se formam num contexto pós-moderno. Expressa a ideia das consequências do fenómeno da Globalização, mas também do cenário sombrio em que se encontra a vida humana. Assinala que o homem tende a valorizar o que é dos outros e a desvalorizar o que é seu e refere que “ser local num mundo globalizado é sinal de privação e degradação social” (Bauman, 1999: 8).

Os processos de globalização, continua Bauman, apontam para uma progressiva segregação e promoção da “hibridização” da cultura preocupando a gradual rutura de comunicação entre as elites extraterritoriais, cada vez mais globais, e o restante da população, cada vez mais “localizada”.

Neste contexto pós-moderno o nascimento de novos atores internacionais e o surgimento de grandes instituições transnacionais promovem a ausência de referências pela ausência física do dono do capital. Como refere Bauman (1999:

13), a “companhia pertence às pessoas que nela investem - não aos seus empregados ou à localidade em que se situa”.

Este modelo de globalização atrapalha as soberanias. Podemos compará-la a um jogo de xadrez, com reis e peões e jogadas estratégicas, por um lado acelera o movimento do capital no mundo e facilita a introdução de recursos e tecnologias fomentando o desenvolvimento tecnológico mundial; por outro, os donos invisíveis do capital, que não são altruístas, fomentam o fosso entre Povos ricos e Povos pobres dada a corrida ao lucro e a acumulação de riqueza. Nos nossos dias o capital dos países desenvolvidos transforma-se num sistema mundial. Esta economia de mercado sob as regras desreguladoras da globalização faz a produção e o consumo de qualquer país ser parte da economia mundial. Como resultado da revolução das ciências informáticas, o meio de difusão processa-se à velocidade da luz.

As ressacas das soberanias nacionais contrapõem-se à possibilidade de um desenvolvimento sustentável e auto-suficiente. Esta densa tela que envolve estes Estados define critérios de interdependência com contornos capitalistas, onde a economia de mercado se torna regra dominante, lubrindo a sua capacidade de monitorarem o capital (agora virtual).

Esta instantaneidade dos movimentos financeiros descola-se da necessidade de maturação das decisões política e, portanto, verifica-se um desfasamento entre a economia (globalizada) e a democratização dos processos políticos. O Estado enfraquecido abre a possibilidade para fundamentalismos, militarização e a violência.

A visão da globalização pela lente económica coloca as relações sociais em novos modelos organizativos uma vez que a velocidade com que se move o capital virtual desmancha as relações sólidas que se estabeleciam entre território, matérias-primas e recursos humanos. Este capital virtual desarma esta solidez pois permite, como afirma Bauman (1999), que quem detém o dinheiro se transforme em *senhores ausentes* que controlam tudo, em todo o lugar.

A compactação do espaço-público promove o tal enfraquecimento do estado e a sua subtração das responsabilidades sociais levando à privatização da vida cotidiana. As políticas sociais transformam-se, nas metáforas que Bauman (*op. cit.*) utiliza, em políticas de *encarceramento do refugo humano*.

A divisão entre o privado e o público passa a ser evidente. No privado vemos os muros dos que respaldam o confortável e o seguro enquanto, fora desses muros,



o público, encontram-se as vidas dos outros e onde os protegidos se amedrontam. Desse modo o Estado tenta erigir a ordem para combater o medo. No entanto, essa ordem é incapaz de afastar o isolamento e a vulnerabilidade. É aqui que a análise de Bauman sobre espaço e tempo, local e global procura perceber as tensões existentes e sugerir alternativas para a revisão das concepções da vida contemporânea.

O mundo fica mais pequeno e permite que a Teoria do Caos encontre verificação. Não só os acontecimentos distantes afetam quer indivíduos quer Estados como também ultrapassa fronteiras e acelera a interdependência. A globalização não é uma notícia de acontecimentos longínquos, mas sim no nosso bairro.

Bauman (op.cit.) refere-se a uma concentração da liberdade de poder e agir onde são experimentadas diferentes formas de relação com o espaço. O próximo e o longe são comparados sendo próximo o espaço onde o indivíduo se sente à vontade e o longe o “espaço que contém coisas sobre as quais pouco se sabe, das quais pouco se espera e de que não nos sentimos obrigados a cuidar (1999:20). Estes aspetos são para o autor desdobramentos de caráter ético<sup>75</sup>.

Esta relação espaço-tempo aparece também representada pela liquidez. Os fluidos (líquidos) são elementos relacionados com a ideia de espaço e tempo inconstante e leveza. O nosso autor reforça que “Associamos leveza ou ausência de peso à mobilidade e à inconstância: sabemos pela prática que quanto mais leves viajamos, com maior facilidade e rapidez nos movemos” (2001: 8).

É neste ambiente fluido que a vida cotidiana fica fora do controle das Nações. A atualidade obriga-nos a permanecer na inexistente solidez: o movimento é obrigatório ainda que não se saia do lugar.

Alguns de nós tornam-se plena e verdadeiramente “globais”; alguns se fixam na sua “localidade” — transe que não é nem agradável nem suportável num mundo em que os “globais” dão o tom e fazem as regras do jogo da vida (Bauman, 1999: 8).

A localização é apontada pelo autor como sinal de privação e desconforto dada a remoção dos espaços públicos e pela incapacidade de negociar o que colabora para a dependência dos que controlam o local.

---

<sup>75</sup> Em relação a questões de ética e moral na modernidade e pós-modernidade ver a obra *Ética pós-moderna* (Bauman, 1997).

Veja-se a falta de expressão das comunidades e dos trabalhadores das grandes empresas. As decisões são tomadas pelos empregadores, donos do capital, muitas vezes não locais com o objetivo de alcançar o maior lucro possível. De facto, a mão-de-obra é local e prisioneira dos donos do capital.

Há então os prisioneiros e os que estão fora da prisão. Os primeiros têm poder para escapar da globalização o que não acontece com os segundos. Podem escapar da globalização, não estando presos ao local e não dependendo o capital de localização. Deste modo ao mudarem-se os ventos da vontade ou melhor os ventos do lucro mudam-se para outras localidades (Bauman, 1999).

O capital muda-se ignorando fronteiras e distâncias. Os Estados e a sua soberania são obrigados a abrir mão do seu controlo privilegiando uma nova ordem mundial.

Bauman assinala que a globalização é um processo com caminhos, sem planeamento, de desordem da economia e das relações sociais. Ela impõe pressões sobre os Estados impotentes que dão primazia aos setores do capital financeiro e cativa os magros recursos designados aos setores sociais para controle dos gastos públicos.

A ordem fomentada pela globalização é uma ordem assimétrica onde a solidariedade parece ser uma utopia. Se a condição humana pós-moderna é uma possibilidade da modernidade e se a solidariedade é uma possibilidade da pós-modernidade percebe-se que a solidariedade nesta relação não é parente direto da condição humana. Assim, vivência da solidariedade não será uma prioridade para estes tempos.<sup>76</sup>

Que as coisas vão mal não é novidade; para um grande número de pessoas as coisas costumavam ir mal nos tempos melhores. O que realmente é novidade é que as coisas que vão mal para algumas pessoas raramente preocupam aqueles para quem as coisas vão bem (Bauman, 1999a: 273).

Nesta senda Bauman (2003) assinala que o critério de avaliação de uma sociedade justa não é pela média do PIB, mas sim pelo grau de usufruto de

---

<sup>76</sup> Neste sentido ver Zygmunt Bauman na obra *Modernidade e Ambivalência*. O autor considera que a solidariedade é uma possibilidade de terceiro grau o que não é tranquilizador pois não pode fazer derivar de nada sólido nem reconfortante a sua confiança contrastando com os projetos modernos que extraíram o seu optimismo e determinação das leis da história, das estruturas sociais (1999a: 266-271).

justiça social dos habitantes mais fracos. Utilizando a metáfora de Bauman (1998), num contexto de turistas e vagabundos, onde o individualismo impera, existem grandes dificuldades na construção de alternativas coletivas. As dificuldades, porém, não significam impossibilidade face às experiências desenvolvidas pelos países mais frágeis, à emergência das epistemologias do Sul (B.S. Santos & Meneses 2009).

Bauman (2007a) assinala que a política antes voltada para a solução de problemas iguais da sociedade se encontra virada para a solução de problemas locais pois num “planeta negativamente globalizado, todos os principais problemas - os meta problemas que condicionam o enfrentamento de todos os outros - são *globais* e, sendo assim, não admitem soluções locais” (pág. 31).

O medo atormenta a sociedade moderna. O capitalismo atormenta a humanidade e a globalização varre o *lixo humano* para o *esgoto*. O lixo humano é a população marginalizada, pobre e o esgoto as formas de evasão dessas pessoas. As terras em que plantavam e colhiam estão contaminadas e o Estado já não disponibiliza os subsídios que permitiam sobreviver, nem dão a assistência médica e educação levando à migração para as metrópoles e ao abandono das raízes e até, por vezes, das famílias.

Estas novas formas de participação social chocam com os modelos tradicionais de participação política e é neste contexto imprevisível que os seres humanos agem, interpretam e transformam o mundo, não numa perspectiva unilinear, mas com escolhas que tanto poderão manter o sistema capitalista como transformá-lo. E a transformação já não será possível identificar com uma única fórmula, e talvez seja esta diversidade e falta de fundamento último que poderá construir um mundo melhor, não livre de conflitos, mas mais democrático e justo.

Bauman (2008: 251) assinala que

Aprendemos com Aristóteles a diferenciar o “oikos” (...) da “ecclesia” (...). Existe, no entanto, uma terceira área que se estende entre essas duas: a “agorá”, um reino nem verdadeiramente privado nem de todo público, um pouco de ambos.

O público e o privado encontram-se, pois, no *agorá* para, numa tentativa e erro, aprenderem a conhecer-se a respeitar-se. Para o autor este é o espaço natal da democracia. A democracia, acrescenta, é a prática da *translação* entre público e



privado transfigurando problemas privados em questões públicas e, redistribuindo, o bem-estar público em projetos privados. Para o autor, e aludindo ao conceito de Schleiermacher diz que este nos ensinou que a translação consiste num *círculo hermenêutico de rotação constante*. Assim, a democracia é um “círculo de translação (...) que (...) depende da autonomia da sociedade e dos seus membros” (Ibidem:252).

Esta democracia não poderá na modernidade líquida cumprir o seu papel e falhará uma vez que o Estado não terá meios para cumprir com o seu papel.

A globalização, diz Bauman (1999), impõe uma progressiva segregação e exclusão. As tendências neotribais, que refletem a experiência das pessoas, são fruto tão legítimo da globalização quanto a “hibridização” aclamada pela cultura — a cultura globalizada. Uma causa específica de preocupação é a gradual rutura de comunicação entre as elites extraterritoriais, cada vez mais globais e o restante da população, cada vez mais “localizada”.

Os centros de produção de significado e valor são hoje extraterritoriais e independentes de limitações locais — o que não se aplica, porém, à condição humana, à qual esses valores e significados devem informar e dar sentido.

Com a liberdade de movimento no centro, a atual polarização tem muitas dimensões; o novo centro dá um novo verniz às distinções tradicionais entre ricos e pobres, nómadas e sedentários, “normais” e anormais ou à margem da lei. Exatamente como essas várias dimensões da polaridade se entrelaçam e influenciam mutuamente. Bauman (1999) discute no seu livro ligação entre a natureza historicamente mutável do tempo e do espaço e o padrão e a escala de organização social — e particularmente os efeitos da atual compressão tempo/espaço na estruturação das sociedades e comunidades planetárias e territoriais. Um dos efeitos examinados é a nova versão de “proprietário ausente” — a independência recém-adquirida das elites globais face às unidades territorialmente confinadas de poder político e cultural e a consequente perda de poder dessas unidades.

O impacto da separação entre os dois cenários nos quais se localizam respetivamente as partes de “cima” e de “baixo” da nova hierarquia é remontado à organização mutável do espaço e ao significado mutável de “vizinhança” na metrópole contemporânea.

A globalização fomenta a exclusão social e dá uma nova roupagem ao conceito de bem-estar social. As desigualdades da globalização, fundamentadas na

compressão de tempo e espaço, fazem nascer uma nova ordem marcada por políticas de incerteza que desmantelam redes de proteção social públicas.

O capital flui, mas a política permanece local pois a globalização retira-lhe poder uma vez que o espaço de sua realização passa é impalpável. A vida cotidiana é vulnerável pois o mundo encontra-se cada vez mais interdependente, com uma circulação singular de ideias e heranças culturais, a defesa da “pureza” de um determinado conjunto de doutrinas é a última trincheira onde se aglomeram os dececionados da globalização, cujo efeito prático é a rejeição do empenho dialógico de ideias no espaço público.

A utilização de medidas e limites sempre foram utilizados pelo homem, desde os primórdios da sociedade. Bauman fala da padronização dos espaços geográficos e delineia que para a construção e visão da cidade perfeita os homens são obrigados a rejeitar a história e seus traços. O processo de precarização dos “*laços humanos*” permeou a solidão e mudou as relações sociais e “os homens não se tornam bons simplesmente seguindo as boas ordens ou o bom plano de outros” (Bauman, 1999: 54).

A cidade de ontem erguia muralhas para se proteger dos males exteriores a ela, hoje cria limites para preservar os cidadãos do “inimigo interior”<sup>77</sup>. O homem encontra-se cercado pelos altos muros que pretendem defender as cidades, mas que, na realidade, servem para o isolar e para o fechar no interior dos seus próprios muros. Para Bauman o Estado adquire novos sentidos e transfigura-se com base nesta reorganização social.

O binómio “fome=pobreza”, consequência de fatores que “enfraquecem os laços sociais” influem negativamente nos laços afetivos e familiares. As tentativas de mudança esbarram contra ideais preconcebidos criando condições para que a sua eficiência seja momentânea.

A globalização, coadjuvada pelo sistema de produção capitalista, dribla estas tentativas redirecionando-as e oferecendo a possibilidade de ganhar mais e mais rápido aos mais ricos e poderosos. Com estes contornos aos ricos é possível ficar ainda mais ricos que, pela utilização das tecnologias, podem virtualizar o capital movimentando-o com rapidez e com eficiência. Porém, a tecnologia não produz os mesmos efeitos nas vidas dos pobres e dos ricos. De facto, a globalização é um paradoxo: é benéfica para muito poucos, mas deixa de fora ou marginaliza dois terços da população mundial (Bauman, 1999: 79).

---

<sup>77</sup> Basta que se observe cada vez mais a busca pela própria segurança como a utilização de carros fechados, sistemas de segurança, etc.

Verifica-se um constante aumento da pobreza e minoração das condições de sobrevivência que contrastam com o incremento de potências empresariais e da exploração advinda do seu modelo desvinculado do local, tendo na sua visão e modelo global, alicerçando a sua manutenção e precarização da vida humana.

Com esta discussão, cogita o mundo como uma sociedade global focalizando as suas interpretações com base em temas como: grupos sociais e classes sociais, guerra, revolução, modernidade e pós-modernidade. Por conseguinte, concebe interpelações sobre a formação, organização e transformação da sociedade nacional e das estruturas.

A proposta de Bauman não concretiza uma mudança paradigmática, mas coleciona conceitos, como: identidade nacional, partidos, história nacional e modernização utilizando metáforas para a sua explicação e para contrapor à segurança e à confiança que sustentava a Modernidade utilizando um tom provocador e crítico. Porém, encontra-se preso à sua construção e fica cego a possibilidades de transformação ou a resistências que o sistema possa oferecer (Carvalho, 2014).

Bauman finca-se em pensamentos e visões que mostram prismas negativos que se prendem a visões de colapso das estruturas existentes nas sociedades em desenvolvimento como, por exemplo, na dicotomia que apresenta entre a individualidade e as questões coletivas, afirmando que

a verdadeira libertação do ser humano não irá ocorrer na época do desengajamento e da liberdade do consumidor, mas a verdadeira libertação requer hoje mais, e não menos, da 'esfera pública' e do 'poder público' (Bauman, 2001: 62).

Daí que para uma melhor distinção entre as esferas públicas e as não públicas, Bauman, na sua visão de um mundo líquido, pondera a possibilidade do desenvolvimento da ideia de coletividade e pelo aprofundar das individualidades e identidades.

Bauman (2001) não pensa a globalização dos vencedores, mas sim a do "refúgio humano". A compressão tempo e espaço da globalização (pós-moderna) promovem a instantaneidade das relações sociais e económicas que dispensam as raízes que o local pretende.



A força de trabalho tende a encontrar-se em segundo plano contrastando com o que acontecia na segunda metade do século XIX na Europa e nos Estados Unidos. Atualmente os constituintes desta força de trabalho são vistos como os famintos que incomodam a classe média e os “ricos”. São os consumidores falhados (já mencionados anteriormente) que a sociedade não precisa. Transformam-se em *pessoas não gratas* que formam os *guetos* dos subúrbios das cidades.

Vemos, pois, que em Bauman (1999), a globalização não se refere a um processo de homogeneização global, mas, sobretudo, a uma controversa diversidade nas estruturas sociais, desnudando as raízes e consequências sociais de um processo que divide a sociedade em forças opostas. De um lado, a elite detendo o poder nessa nova ordem social, caracterizada pela interdependência do espaço. Do outro, a massa popular, para a qual o espaço é limitado. Todos, no entanto, sofrem as consequências dessas mudanças repentinas, velozes, em processos ininterruptos e avassaladores. Sob os auspícios da informática, da robótica e da comunicação invade todo o mundo, modernizando a ordem social, económica, cultural e pessoal. Provoca ruturas, desníveis sociais, anacronismos, dissonâncias e tensões em toda parte. A história e a cultura, suas relações, processos estruturais, vivências individuais e coletivas, nacionais e mundiais são modificadas cotidianamente, são liquefeitas.

A constante mudança transforma-se em progresso e comprime tempo e espaço tornando-se imperativa para o atual modelo consumista. Esta velocidade permite a *cultura do esquecimento* (Bauman, 2007a: 9) onde afastar se torna importante afastar rapidamente os hábitos e conhecimentos anteriores para dar lugar ao “novo” e diferente desconhecido dos outros. É assim que o autor apresenta a existência de uma espécie de morte social devido à relação proporcional entre a velocidade e o esquecimento aprisionando as sociedades.

Transformámo-nos em *Vagabundos e Turistas* percorrendo caminhos que formam emaranhados de onde nascem sentimentos claustrofóbicos e por vezes xenófobos, dos Povos, moldando vontades de regresso às tradições e aos saberes e fazeres do passado.

#### **4.1.1 Comunidade: paraíso ainda esperado**

Bauman olha a ideia de comunidade como uma analogia de conforto e segurança. O autor afirma que

Ela sugere uma coisa boa: o que quer que “comunidade” signifique, é bom “ter uma comunidade,” “estar numa comunidade”. Se alguém se afasta do caminho certo, freqüentemente explicamos sua conduta reprovável dizendo que “anda em má companhia”. Se alguém se sente miserável, sofre muito e se vê persistentemente privado de uma vida digna, logo acusamos a sociedade — o modo como está organizada e como funciona (Bauman, 2003: 7).

A comunidade conforta-nos e aconchega-nos. É o nosso abrigo onde podemos relaxar e estar seguros dos perigos que nos espreitam do mundo, sem que nos ridicularizem se tropeçarmos.

Bauman refere-se à comunidade como *é um paraíso perdido ou paraíso ainda esperado* (Bauman, 2003: 09). O autor refere-se à comunidade como algo bom, seguro onde a falta de confiança não é uma preocupação. Por seu turno, remete a sociedade à frieza e ao desconforto onde a individualidade é extrema, onde ninguém conhece ninguém. Sintetizando Bauman assinala que a “comunidade” é o tipo de mundo que não está, lamentavelmente, a nosso alcance - mas no qual gostaríamos de viver e esperamos vir a possuir” (ibidem).

Embora a comunidade nos ofereça proteção e conforto obriga-nos a pagar um preço: o preço da liberdade. Diz-nos o nosso autor que a briga tensão entre proteção e liberdade não se resume apenas à escolha entre uma ou outra pois

Não seremos humanos sem segurança ou sem liberdade; mas não podemos ter as duas ao mesmo tempo e ambas na quantidade que quisermos. Isso não é razão para que deixemos de tentar (não deixaríamos nem se fosse uma boa razão) (Bauman, 2003: 11).

Bauman na obra supracitada utiliza como exemplo o mito de Tântalo<sup>78</sup> e o mito judeu do Genesis. Este mito pretende dizer-nos que a felicidade se encontra na

---

<sup>78</sup> Tântalo, filho de Zeus, era um ser humano que teve a ousadia de expor publicamente conhecimentos proibidos ao conhecimento da humanidade.

inocência. Ao perderam a inocência os homens deixam de ser felizes. Os homens passam a viver em conflito quando tomam consciência da sua condição.

Na comunidade tradicional verifica-se um entendimento espontâneo, natural em que as lealdades não se ganham por relações de cálculo, mas sim por lógicas internas, intrínsecas.

Como “comunidade” significa entendimento compartilhado do tipo “natural” e “tácito”, ela não pode sobreviver ao momento em que o entendimento se torna autoconsciente, estridente e vociferante; quando, para usar mais uma vez a terminologia de Heidegger, o entendimento passa do estado de *zuhanden* para o de *vorhanden* e se torna objeto de contemplação e exame (Bauman, 2003: 17).

Quando tal acontece a comunidade adormece. Uma comunidade que exalta o seu valor e clama aos seus membros que a exaltem está morta. Bauman (op. cit.) revela que Robert Redfield concorda com Tönnies de que na comunidade (na verdadeira comunidade) “não há motivação para a reflexão, a crítica ou a experimentação” (p.17) uma vez que a comunidade é igual a si própria e tem os seus limites bem definidos. Na obra citada, refere que Redfield caracteriza a comunidade como sendo: fiel à sua natureza, distinta dos restantes agrupamentos humanos, pequena e auto-suficiente.

Ao interpretarmos as características apresentadas pelo autor vemos que nesta comunidade ou se pertence a ela ou não se pertence, não há a possibilidade de um *meio termo*; a sua pequenez promove uma densa comunicação entre os seus membros excluindo, ou colocando em desvantagem, todos os sinais de cheguem de fora e a sua auto-suficiência promove o isolamento.

Ao unirmos as três características apontadas percebemos que a comunidade se torna um refúgio relativamente ao *exterior*. Este refúgio existe porque existe um bloqueio com o resto do mundo. Vive-se em *mesmidade*. Não há lugar para a diferença, para a distinção entre os seus elementos (Bauman, 2003).

Essa *mesmidade* desequilibra-se com a ascensão da sociedade moderna. O desenvolvimento tecnológico e o incremento das comunicações promovem o esbatimento do isolamento das comunidades e as fronteiras esbatem-se e relativizam-se. A segurança passa a insegurança e a homogeneidade é arrancada pela separação e exclusão artificialmente produzida, uma vez que a unidade



perde a naturalidade e passa a precisar de ser produzida. O entendimento, diz Bauman (2003) só é possível após uma longa e tortuosa argumentação e ainda assim este entendimento deixa memórias das lutas travadas.

Ao ser eclipsada pela modernidade a comunidade deixa um vazio. Esse é preenchido pela noção de identidade e torna-se (juntamente com a comunidade) num antídoto contra a insegurança e liquidez da modernidade.

“Identidade”, a palavra do dia e o jogo mais comum da cidade, deve a atenção que atrai e as paixões que desperta ao fato de que é a substituta da comunidade: do “lar supostamente natural” ou do círculo que permanece aconchegante por mais frios que sejam os ventos lá fora. Nenhuma das duas está à disposição em nosso mundo rapidamente privatizado e individualizado, que se globaliza velozmente, e por isso cada uma delas pode ser livremente imaginada, sem medo do teste da prática, como abrigo de segurança e confiança e, por essa razão, desejada com ardor. O paradoxo, contudo, é que para oferecer um mínimo de segurança e assim desempenhar uma espécie de papel tranquilizante e consolador, a identidade deve trair sua origem; deve negar ser “apenas um substituto” — ela precisa invocar o fantasma da mesmíssima comunidade a que deve substituir. A identidade brota entre os túmulos das comunidades, mas floresce graças à promessa da ressurreição dos mortos (Bauman, 2003: 20).

Negri (2012) assinala que Bauman considera que a identidade é um problema da Era moderna e não da pós-modernidade e que pensar a identidade como problema é uma *invenção moderna* que resulta da dificuldade da continuidade e de encontrar uma forma de expressão da identidade “que tenha boa probabilidade de reconhecimento vitalício e a resultante necessidade de não adotar nenhuma identidade com excessiva firmeza, a fim de poder abandoná-la de uma hora para outra” (Bauman, 1998: 155).

Ao pensarmos em identidade pensamos em singularidade. Porém a vulnerabilidade da singularidade/individualidade é arrastada pela ambivalência e liquidez dos tempos modernos. O individualismo acaba por desempenhar um papel preponderante. Contudo, é controverso pois frente à necessidade de autodecisões esvai-se, colocando o indivíduo em situação de não ter condições de controlo do seu destino e, o que é pior, nem podem culpar um terceiro pelas

suas algemas imaginárias, já que a liberdade é miragem que brota para mitigar a sua incapacidade e iludir sua vontade de extrapolar os paradigmas. Assim, até o espaço público se tem tornado lugar de problemas privados. Socialmente podemos afirmar que se trata de uma *involução* pois

O indivíduo de jure [falso] não pode se tornar indivíduo de facto sem antes tornar-se cidadão. Não há indivíduos autónomos sem uma sociedade autónoma, e a autonomia da sociedade requer uma auto-constituição deliberada e perpétua, algo que só pode ser uma realização compartilhada de seus membros (Bauman, 2001: 50).

Bauman apesar de reconhecer os riscos do individualismo e da apatia política, acredita que por meio da política é possível construir uma sociedade autónoma, nem opressora dos indivíduos e nem passiva a ponto dos indivíduos se tornarem indiferentes entre si. As transformações que tem vindo a verificar-se alteraram a ordem da vida humana em todas as suas dimensões. Sob a alçada do capitalismo, os seres humanos estão a ser colocados de lado, excluídos.

Os centros de produção, os que são representativos, são extraterritoriais não abrangendo a condição humana pois a liberdade de movimento promove a camuflagem das polarizações entre ricos e pobres, dentro ou à margem da lei, sedentários ou nómada. Estas polarizações emaranham-se em complexos nós que afetam a humanidade (Bauman, 2001).

O autor apelida de *refugo humano*<sup>79</sup> os que não conseguem apanhar o comboio de alta velocidade da Globalização. Considera-a traiçoeira, causadora de morte, desemprego, fome e caos (desordem). (Bauman, 2005b).

A prisão onde as sociedades habitam não é mais do que a possibilidade de exclusão e fragmentação dos “consumidores falhados” que a era pós-moderna quer fora do alcance dos olhares do mundo – os excluídos globais. Estes são estes são

peçoas incapazes de ser 'indivíduos livres' conforme o senso de 'liberdade' definido em função do poder de escolha do consumidor...a partir da nova perspectiva do mercado consumidor, eles são redundantes - verdadeiramente

---

<sup>79</sup> Ver Bauman (2005b). *Vidas Desperdiçadas*. Rio Janeiro: Jorge Zahar ed.

'objetos fora do lugar' Em suma, uma gente que não consome e que não realiza desejos (Bauman, 1998: 24).

Estas teses de Bauman contrariam Giddens. Ele arquiteta uma sociedade onde os indivíduos usam dos seus conhecimentos, como modo de se apropriarem do seu quotidiano, utilizando a sua energia para se adaptarem, ainda que sem certezas, a novas estruturas e reflexões. Giddens, no entanto, alerta para os perigos do conhecimento nomeadamente para a destruição do ambiente. Assinala que os riscos globais resultantes da radicalização das forças da modernidade são grandes, mas passíveis de mudança se os homens o quiserem.

Concebe a globalização como a transformação das estruturas sociais e o nascimento de novos processos pelo fortalecimento das ligações sociais à escala mundial, onde o local se confunde com acontecimentos longínquos. Bauman, no entanto, pensa que a mobilização de partes crescentes da população mundial é um dos limites da globalização. Esta perceção coloca Bauman e Giddens em polos distintos. Se para um, a reflexividade, a procura pelo conhecimento são elementos característicos dos nossos dias (Giddens), para outro, existe um fosso cada vez maior entre quem é parte integrante, participativo e quem é atingido negativamente.

A identidade percebe-se pela solidificação, pela busca do eterno e imutável. Ela é única e individual e aparece consolidada quando se adquire o objeto igual ao que todos os outros indivíduos compraram. Refere Bauman (2006: 19) que “o consumidor não pode deixar de dar uma espiada no valor de mercadoria do sujeito que deseja”.

A procura inconstante de riqueza material promove a amalgama de seres que formam as sociedades e consequentemente as disparidades económicas, sociais e políticas. Não é o esbatimento das fronteiras quem supera o crescente sentimento de solidão. Bauman (2003) fala das barreiras que se erguem em cada bairro, em cada país.

O sentimento de comunidade/identidade apenas ressurgue quando todos os olhares estão voltados para os *Turistas e Vagabundos*. A ideia de invasão do(s) estrangeiro(s) faz reavivar as *origens comuns* fazendo renascer o mito da sina de Tântalo. Reflete sobre as condicionantes psicológicas que abrem um flanco para o ódio, o medo e a rejeição das populações (sobretudo as europeias) quanto aos migrantes económicos e refugiados de guerras, assim como aborda diversos



pontos de vista dos problemas (físicos e psicológicos<sup>80</sup>) a que estão sujeitas as populações migrantes em solo “estranho”. As sociedades inundadas por migrantes são tomadas por um tipo de “pânico moral”, um sentimento de ameaça ao bem-estar da sociedade e ao “sonho” do mundo idealizado pelo liberalismo (Bauman, 2017: 8-9). Aponta que a fragilidade existencial e a precariedade das condições sociais humanas influenciadas pela competição pelo mercado de trabalho e a luta por melhores condições de vida geram incerteza e medo nas sociedades invadidas pelos “estranhos, que batem à nossa porta” e que precipitadamente podem ser acusados por todos os males produzidos pela conjuntura política e económica da globalização (Idem: 14).

A atualidade está diferente do anteriormente conhecido e sonhado. Ao libertar-se a individualidade deixou de estar em segurança e tornou-se refém da sua própria liberdade (Fragoso, 2011). Como diz o autor supracitado, o

...próprio projeto civilizatório moderno tinha também duas faces. A liberdade requerida era apenas para aqueles que tivessem a capacidade de pagar o preço da insegurança sobressalente. Para os pacientes de Freud que se queixavam do excesso de repressão, a modernidade representava cada vez mais liberdade. Para as massas desenraizadas das antigas comunidades, as quais não tinham condições de lidar com sua liberdade, a solução moderna era a mais dura coerção (Fragoso, 2011: 118).

Em suma, Bauman refere um novo formato de comunidade de acordo com as regras dos meios de comunicação e cujos laços são efêmeros e superficiais. Este tipo de comunidade fomenta a promove a lógica do utilitarismo fundamentada na lógica do consumo e da liberdade colocando o tradicional conceito de comunidade em risco. É baseado nesta ideia que expõe a metáfora de “comunidades cabide”. Estas alicerçadas em identidades móveis, escoradas em modos de vida que se modificam ao ritmo das mudanças do mundo globalizado. Como assinala Bauman

[...] a vulnerabilidade das identidades individuais e a precariedade da solitária construção da identidade levam os construtores da identidade a procurar

---

<sup>80</sup> Bauman na obra *Estranhos à Nossa Porta*, publicada em 2017 pela editora Zahar, trata da problemática – a crise migratória, que tem envolvido a Europa. Nesta obra nota que o fluxo migratório para a Europa como uma grande tragédia que se abateu sobre as populações migrantes.

cabides em que possam, em conjunto, pendurar seus medos e ansiedades individualmente experimentados e depois disso, realizar ritos de exorcismo em companhia de outros indivíduos também assustados e ansiosos. É discutível se essas ‘comunidades-cabide’ oferecem o que se espera que ofereçam – um seguro coletivo contra incertezas individualmente enfrentadas; mas sem dúvida marchar ombro a ombro [...] pode fornecer um momento de alívio da solidão (Bauman, 2003: 21).

É possível sonhar-se a comunidade e a identidade como paliativo do terror da insegurança pessoal e social. Porém para que este objetivo se concretize deve a identidade deixar de ser a substituta da comunidade e revelar-se a hipótese perante o enfraquecimento da comunidade.

#### **4.1.2 Relações de controlo e vigia**

São os pilares da globalização (desenvolvimento tecnológico, dos meios de comunicação e transporte) que transporte os elementos antagônicos: mudança versus resistência. Se por um lado a individualidade é exacerbada, por outro essa mesma individualidade é exposta nas redes sociais sem qualquer “pudor”. Os seguros e aconchegantes aspetos comunitários enfrentam os inseguros ventos modernos da sociedade – a que Bauman chamou de modernidade líquida.

Sedimentou uma nova ordem, definida principalmente em termos económicos. Essa nova ordem deveria ser mais “sólida” que as ordens que substituíra, porque, diferentemente delas, era imune a desafios por qualquer ação que não fosse económica. A maioria das alavancas políticas ou morais capazes de mudar ou reformar a nova ordem foram quebradas ou feitas curtas ou fracas demais, ou de alguma outra forma inadequadas para a tarefa. Não que a ordem económica, uma vez instalada, tivesse colonizado, reeducado e convertido a seus fins o restante da vida social; essa ordem veio a dominar a totalidade da vida humana porque o que quer que pudesse ter acontecido nessa vida tornou-se irrelevante e ineficaz no que diz respeito à implacável e contínua reprodução dessa ordem (Bauman, 2001: 10-11).

Após se alterarem as relações de obrigação, ordem e dever da comunidade, e se ter passado pelas relações de controlo e vigia<sup>81</sup> e poder panótico, chegamos, diz Bauman, às relações de pós panóticas. A ideia de “poder panótico” surgiu com Foucault (2004) que utilizou o modelo arquitetónico de Bentham para explicar o sentimento de constante vigilância que consome os indivíduos. O modelo panótico não se faz sentir apenas nas prisões, mas nas relações que se estabelecem na vida social. Chamou a este modelo de sociedade de “sociedade disciplinar” moldada conforme interesses do poder maior.

O Panótico era um modelo de engajamento e confrontação mútuos entre os dois lados da relação de poder. As estratégias dos administradores, mantendo sua própria volatilidade e rotinizando o fluxo do tempo de seus subordinados, se tornavam uma só. Mas havia tensão entre as duas tarefas. A segunda tarefa punha limites à primeira — prendia os “rotinizadores” ao lugar dentro do qual os objetos da rotinização do tempo estavam confinados. Os rotinizadores não eram, verdadeira e inteiramente, livres para se mover: a opção “ausente” estava fora de questão em termos práticos (Bauman, 2001: 17).

Estas constatações levam Bauman à exploração da ideia de pós-panótico e de uma vigilância líquida como um dos fatores explicativos da sociedade contemporânea. Nesta sociedade, são os olhares de entes indefinidos que exercem o poder de vigilância sobre todo o espectro global. Pode-se dizer que quer no pensamento de Foucault, quer no de Bauman o poder existe sempre pelo olhar de um vigilante seja estado ou uma instituição. Em Bauman, o panótico social realça uma tela onde a sociedade exerce um papel de autocontrolo e vigilância, desenhado a partir de um movimento concomitante da evolução da tecnologia digital e o advento das redes sociais. Apesar da exposição e liberdade que as redes sociais oferecem, a sociedade continua a sentir-se constantemente vigiada e controlada. Este controlo advém dela própria. É a própria sociedade que

---

<sup>81</sup> Foucault em *Vigiar e Punir* fala da sociedade disciplinar implantada a partir dos séculos XVII e XVIII. Esse sistema de controlo social (poder panótico) por intermédio da conjugação de vários meios de controlo, vigilância e seleção, com ramificações de cadeias hierárquicas que estão subjugadas ao poder central e se multiplicam numa rede de poderes interligados. Onde o poder funciona como uma teia que abraça todos os indivíduos que embora dotados também eles de poder sofrem a sua ação.



define limites bem visíveis nos comentários que acompanham as publicações nas redes sociais.

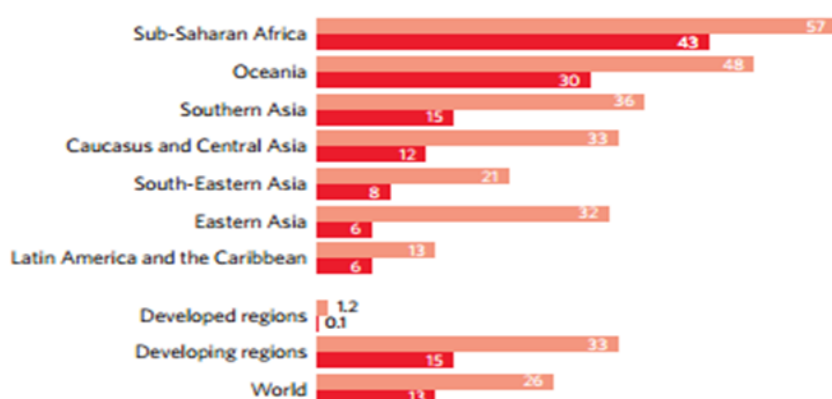
O poder reduziu-se à instantaneidade. Tornou-se extraterritorial e alterou a noção de próximo e distante. O espaço ordenado desaparece. Neste poder pós-panótico as pessoas que manipulam os botões do poder que prendem a vida dos outros pura e simplesmente tornar-se inacessíveis. Diz Costa (2004: 162) “O poder hoje seria cada vez mais ilocalizável, porque disseminado entre os nós das redes. Sua ação não seria mais vertical, como anteriormente, mas horizontal e impessoal”. É a sociedade que, em tempo real, cria uma noção de ética e moral maleável. Este poder não revela manifestações na ordenação da fábrica fordista, na torre de controle panótica ou na administração pública. Esse poder, anterior à atual era, caracterizava-se como hierarquizado, identificável e institucional. Atualmente, o poder é indefinido e extraterritorial, e pretende, pela instantaneidade do tempo e domínio do espaço não só impingir a ideia de um ordenamento inflexível, mas, sobretudo, exhibir todos os recantos do planeta à livre ação da globalização hegemónica. O poder deixou de ter cara e controla-se, a partir do descontrolo.

## 4.2. Danos colaterais das desigualdades sociais

Os inventores do projeto da modernidade deveriam sentir-se embaraçados ao ler os estudos sobre o desenvolvimento humano e económico das Nações Unidas. Ao folhearmos um jornal ou ligarmos a televisão as notícias mundiais dão-nos conta da existência de muita pobreza e de que um elevado número de pessoas vive abaixo do limiar da pobreza (Bauman, 2014). Apesar de se verificar um decréscimo do nível de pobreza, a taxa global é preocupante e difusa.

Se compararmos a figura abaixo com o mapa geográfico percebemos que é o Sul Global quem possui uma taxa de pobreza maior. Veja-se a figura abaixo:

**Figura 13 - Pobreza Mundial (2002-2012)**



Fonte: UN, 2016: 12

Apesar de se verificar um decréscimo do nível de pobreza, a taxa global é preocupante e difusa. Se compararmos a figura acima com o mapa geográfico percebemos que é o Sul Global quem possui uma taxa de pobreza maior.

Bauman (2014: 19) cita John Galbraith que, no prefácio do Relatório do Programa de Desenvolvimento Humano das Nações Unidas, em 1998, documentou que “20% da população mundial açambarcavam 86% de todos os bens produzidos no mundo, ao passo que os 20% mais pobres consumiam apenas 1,3%”. O autor continua revelando que

após quase quinze anos, esses números vão de mal a pior: os 20% mais ricos da população mundial consomem 90% dos bens produzidos, enquanto os 20% mais pobres consomem 1%. Estimou-se também que as vinte pessoas mais ricas do mundo têm recursos iguais aos do bilhão de pessoas mais pobres (Ibidem).

Nesta análise sobre a desigualdade mundial, o nosso autor, defende que embora pelo menos no mundo desenvolvido se tenha deixado a fome para trás, e a maioria dos cidadãos leve uma vida decente, se observa um fenômeno perturbador. Há 2 ou 3 décadas atrás viviam-se desigualdades entre as sociedades desenvolvidas e não desenvolvidas enquanto no interior de uma sociedade (rica) essas desigualdades diminuía. Porém, o inverso está a acontecer. Embora existam desigualdades entre as sociedades, no seu interior, incluindo nas sociedades ricas, o fosso está a tornar-se cada vez maior (Bauman, 2014).

A desigualdade cresce rapidamente em todas as partes do planeta. Os ricos são cada vez mais ricos, simplesmente porque são ricos e os pobres são cada vez

mais pobres, porque a sua pobreza os torna mais pobres a cada dia (op. cit.: 22). A desigualdade agrava-se “siguiendo su própria lógica e su próprio ritmo” (Ibidem). A desigualdade social parece agora estar mais perto que nunca de se transformar no primeiro *motoperpétuo da história* que os seres humanos conseguiram inventar.

Stiglitz citado por Bauman (2014) revela que a desigualdade se esconde por detrás dos arquétipos de que quem mais contribui mais deve receber. Assim, o capitalismo encobre os poderosos e a sua ambição e desculpa-os por “esconderem” milhões e levarem a economia dos Estados ao colapso.

Os poderosos e sua família vivem em condomínios escondidos por detrás de altos muros, com acesso aos meios de saúde privilegiados enquanto os demais vivem num mundo inseguro marcado por uma medíocre ou inexistente assistência médica, filhos com poucas hipóteses de terem acesso a uma educação satisfatória. Estes mundos sem pontos de encontro entre si não comunicam. Os “iguais” convivem com os “iguais” e os “melhores” e os outros são empurrados para as periferias longínquas para não ferirem os olhos dos privilegiados.

Estas desigualdades são, no entanto, bem toleradas pela maioria que, desde sempre foi educada para “acreditar que o bem-estar da multidão é mais bem promovido zelando, lustrando, esmerando, apoiando e recompensando as capacidades da minoria” (Bauman, 2014: 43).

O autor assinala a crença, embora não esteja de acordo com ela, de que as capacidades são naturalmente distribuídas e que aqueles que as possuem estão destinados a “vencer” contrariamente ao que acontece aos que delas são desprovidas. Quem possui essas capacidades possui também o dinheiro e que, por isso, deve permanecer no topo da pirâmide hierárquica do poder deixando que o mercado se encarregue de regular as disparidades de renda entre ricos e pobres.

Bauman critica este mito e desmonta-o afirmando que este enriquecimento se deve ao individualismo que dirige o mundo do consumo. O mundo encontra-se envolvido pela tirania do dinheiro e da informação onde se aceita um papel subserviente, num espetáculo de consumo, e se exterioriza a máscara da felicidade. Toda esta estrutura acarreta o fortalecimento de sujeitos sem face e a manutenção de um sistema excludente que se sustenta pela desigualdade.

Esta engrenagem capitalista parasitária explora novos recursos em busca da obtenção de lucro necessária para alimentar este sistema. A capacidade de



sobrevivência desse sistema está na sagacidade da procura de novos organismos para a exploração simultaneamente à extinção ou perda das forças dos existentes, e na rapidez em que o parasita se adapta ao novo organismo (Bauman, 2010b).

Apesar de saber o que se passa o Estado mantém-se ausente pois assumiu que a obtenção de lucro deveria ser o objetivo a perseguir e como tal qualquer político deveria ter como principal tarefa a eliminação de todas as barreiras que impedissem o alcance deste objetivo (Bauman, 2013a: 71).

Acreditamos, pois, que a desigualdade social é uma sequela do colapso do conceito de Estado-nação de Jean Bodin promovido pela globalização hegemónica. Neste colapso poder e política separaram-se e seguiram caminhos distintos.

O poder passou para mãos indefinidas, globalizou-se, mas as políticas continuam a ser locais. Deste modo continua a creditar-se que a qualidade de vida do todo pode resultar da média das partes não havendo o cuidado de perceber a amplitude de variação entre sociedades, segmentos sociais ou o fosso existente entre o topo e a base (Bauman, 2013a).

Bauman fala dos *danos colaterais* das desigualdades sociais e assinala que os empobrecidos estão fadados para a invisibilidade e para o fracasso. Mas revela também que esses danos promovem a estigmatização e a falta de mérito.

Para além da estigmatização, as desigualdades, trazem a incerteza e a vulnerabilidade humana. Porém, o poder político usa estes danos colaterais como se fossem seus pilares.

A certeza e a vulnerabilidade humana são a condição humana diz Bauman que se traduz em *fragilidade dos laços humanos*.

#### **4.3 Vida de Consumo e a fragilidade dos laços humanos**

As alterações sociais que têm vindo a ocorrer, tais como o incremento do capital flexível, a globalização em todas as suas dimensões, têm incitado modificações de valores, comportamentos e identidades nos indivíduos e grupos sociais. Criam-se valores e deixa-se de entender a “utilidade dos saberes inúteis”.

Mas, hoje em dia, infelizmente, no universo do utilitarismo, um martelo vale mais do que um quadro, uma faca vale mais do que um poema, uma chave inglesa vale mais do que uma sinfonia, pois é mais fácil compreender a eficácia de um utensílio, ao passo que é cada vez mais difícil compreender para que serve a arte, a literatura, ou a música. (Ordine, 2017: 17)

Estes novos valores e comportamentos fomentam diferentes tipos de relacionamento, mais superficiais e frágeis, interferindo com as interações entre os membros da sociedade.

Esta interação é analisada por diversos autores. Norbert Elias<sup>82</sup>, por exemplo, fala das capacidades, de maleabilidade e adaptabilidade, do homem ao ambiente em que vive e que lhe permitem estabelecer relações de reciprocidade entre eles que são determinantes para as relações indivíduo-sociedade. Estas capacidades são pré-condições que distinguem o homem dos restantes animais e faz parte da “historicidade fundamental da sociedade humana” (Elias, 1994a: 37).

Zygmunt Bauman exalta o pensamento de Elias por este escapar aos pensamentos tradicionais porque

[...] Elias substitui o “e” e o “versus” pelo “de” e, assim, deslocou o discurso do imaginário das duas forças, travadas numa batalha mortal, mas infindável entre liberdade e dominação, para uma “concepção recíproca”: a sociedade dando a forma à individualidade de seus membros, e os indivíduos formando a sociedade a partir de suas ações da vida, enquanto seguem estratégias plausíveis e factíveis na rede socialmente tecida de suas dependências (Bauman, 2001: 39).

Na modernidade defendeu-se que a comunidade era composta por indivíduos que se relacionavam entre si, seguindo normas comunitárias. A libertação dos indivíduos desses constrangimentos fomentou atritos com as obrigações sociais estabelecidas criando ambivalência entre o “querer” dos indivíduos e a “ter de ser” para o bem do convívio social.

---

<sup>82</sup> Thomas Hobbes e Stuart Mill, por exemplo, defendem uma posição contrária a de R. Elias. Eles defendem que a relação que se estabelece entre indivíduo-sociedade é uma relação de oposição.

O projeto moderno pretendia acabar com esta dualidade promovendo o fim do imprevisível e a efetiva ordenação racional das sociedades. Para o efeito seria importante que existisse um Estado forte regulador e promotor de ações coletivas capazes de eliminar a dubiedade.

Mas a estruturação e a manutenção da ordem – a estruturação da condição humana – eram, agora, depois do colapso da rotina auto-representativa pré-moderna, uma dessas questões que clamavam pelo controle humano. (...). Por fim, manter a ordem nas questões humanas se reduz a aumentar a probabilidade de um tipo de comportamento e diminuir ou eliminar a probabilidade de outros tipos de comportamento. (Bauman, 2008a: 86-87).

Porém, o utópico projeto moderno redundou em fracasso e a ideia de liquidez de Bauman representa a extinção dos valores progressistas da filosofia iluminista e da sua crença no poder libertário da razão, cuja utilização no espaço civilizatório possibilitaria ao homem conseguir a almejada felicidade.

No auge da “Era da liquidez”, o ser humano despersonaliza-se e adquire o estatuto de objeto a ser consumido. O sistema de despersonalização do indivíduo, submerso na indiferença existencial, é a característica da ideia de “vida líquida” problematizada por Bauman: uma vida difícil em condições de incerteza constante

A vida na sociedade líquido-moderna é uma versão perniciosa da dança das cadeiras, jogada para valer. O verdadeiro prêmio nessa competição é a garantia (temporária) de ser excluído das fileiras dos destruídos e evitar ser jogado no lixo (Bauman, 2006: 10).

As relações humanas diluídas deixam-se comandar por uma vida de ambição e consumo tornando-as frágeis e remetendo o homem à condição humana de objeto. Os novos contornos do mundo transportaram o esbatimento do espaço público para dar lugar ao privado, à insegurança, à instabilidade das relações e das construções de um Estado provedor das necessidades de seus membros, de instituições seguras e projetos de vida infalíveis.

A desvairada velocidade da lógica produtiva capitalista impele as pessoas a caminhar apressadamente, de cabeça baixa e olhares evasivos, movidas pela



ambição de sucesso individual, a qualquer custo. A economia capitalista imprime jornadas de trabalho que afastam as pessoas, dispersam os amigos e impedem a constituição de família Richard Sennett (1999).

Acordos, crenças e lealdade são resoluções que precisam de tempo para uma cabal aplicação. Mas, na contemporaneidade, o tempo longo extinguiu-se e deu primazia ao tempo. Esta extinção traduziu-se na fragilidade dos laços construídos, concomitantemente com ideais/sonhos como o de família, de comunidade, de emprego etc.

O homem, nesta *Era*, é impelido para uma sucessão de escolhas que impedem qualquer pretensão à solidificação, seja numa comunidade, na estabilidade no trabalho ou nas relações sociais e familiares. Embora não haja nada que obrigue a esta fluidez/liquidez, os indivíduos são para ela estimulados, por intermédio de um marketing aguerrido que promete felicidade e sucesso.

Em *Vida para consumo*, Bauman, refere que esta sociedade resulta do encontro entre potenciais consumidores e potenciais objetos de consumo que constituem um emaranhado de relações e promovem inúmeras interações humanas. Assinala que é na teia dessas relações que o espaço social é configurado em espaço de contatos e de segregação. Por conseguinte, o consumo transforma-se num verdadeiro espaço de soberania, onde se se elevam virtudes, raciocínios, autonomia, mas também a alienação. Defende Bauman que

A caraterística mais proeminente da sociedade de consumidores – ainda que cuidadosamente disfarçada e encoberta – é a *transformação dos consumidores em mercadorias*; (...) (Bauman, 2008: 20).

Esta subtil transformação, dos consumidores em mercadoria, é a mais astuta caraterística da sociedade de consumo e fomenta o distanciamento das relações humanas privilegiando-se o supérfluo, afastando-se do contato direto e favorecendo o isolamento e a falta de poder da coletividade.

As redes sociais transformam-se em redes de relacionamento e servem como colonizadores do indivíduo. Elas convertem-se num meio do indivíduo evitar o isolamento, ludibriando as habilidades necessárias para o convívio social. Nas redes sociais o indivíduo pode tomar o aspeto físico, psicológico e económico que lhe aprouver, adicionar ou apagar amigos.

As relações que se formam são moldadas pelo mercado e consequentemente pelo consumo mostrando um modelo artificial (virtual) de sociedade (Bauman, 2008). Por conseguinte, a vida de consumo obriga a uma veloz aprendizagem e a uma vida de rápido esquecimento, ou seja, uma vida de movimento.

Para Bauman (2008) o consumo e consumismo não devem ser confundidos: o consumo encontra-se presente nas sociedades e é essencial para o homem, é algo natural (p. 37); o consumismo designa um estilo de vida que fixa padrões de reações “inter-humanas” sendo determinado e desenvolvido por instituições. O consumismo

É um tipo de “arranjo social resultante da reciclagem de vontades, desejos e anseios humanos rotineiros, permanentes e, por assim dizer “neutros quanto ao regime”, transformando-os na principal força propulsora e operativa da sociedade, (...) (p.41).

Os indivíduos de acordo com os seus objetivos e perspectivas de vida organizam as suas vidas num movimento constante de aquisição/substituição, vivendo de bens e capitais oferecidos como apelativos e essenciais ao sucesso pessoal pelos meios de comunicação. Nesta senda Bauman critica o consumismo como meio para atingir a felicidade.

Na verdade, o consumismo aporta a falsa ideia de felicidade e de satisfação de necessidades criadas pelo sistema capitalismo e promove um ambiente líquido moderno. Para o nosso autor (2008: 65) “além de ser um excesso e um desperdício económico, o consumismo também é, por essa razão, uma *economia do engano*.”

Justifica a utilização desta metáfora porque afirma que o consumismo impele à irracionalidade dos indivíduos. Porém, esta *economia do engano* não é sinónimo de doença da economia, mas sinal de que goza de boa saúde pois é indicador de que segue bem firme nos *trilhos* dos ganhos. Estes trilhos não possibilitam que o povoamento de sociedades afáveis com membros afetuosos pelo contrário, favorece as disputas pela procura de mais (Bauman, op. cit.:68).

Nestas sociedades de consumo “todos precisam ser, devem ser e têm de ser consumistas por vocação” (p.73). Por conseguinte, o pobre não tem lugar para gastar os seus poucos recursos em necessidades básicas, mas sim em bens de consumo sem qualquer utilidade, sob pena de que se não o fizer será humilhado,

ridicularizado (p.74).

Os laços humanos que ligam as sociedades e os homens entre si tornam-se frágeis e rompem-se. As sociedades individualizam-se e as relações deixam de ser qualitativas para passarem a ser quantitativas.

Essa fragilidade dos vínculos cria condições para o florescimento de relacionamentos fugazes, que podem ser usadas quando necessárias, embora descartáveis tanto quanto os relacionamentos virtuais. Cada um tem o poder de, a qualquer momento, resgatar ou descartar com facilidade e certa tranquilidade (Bauman, 2004: 36).

#### **4.4. O Regresso ao passado – *Retrotopia***

Os energizantes ideais da globalização dotaram as sociedades de esperança na possibilidade de um mundo mais “igual”, de uma vida melhor e de uma crença no futuro.

Os traumas do fascismo e o desacreditar do comunismo, depois da queda do muro de Berlim, faziam acreditar que os modelos políticos e socioeconómicos vigentes poderiam ser melhorados e salvaguardados pela tecnologia. Contudo esta crença foi suplantada pelo medo e a sociedade passou a viver o tempo dos “re” – regresso, reciclagens, revivalismo, retrospectivas, retornos, relembrar... vislumbrando-se uma certa paralisia que dá azo à melancolia e ao desejo de voltar ao passado, embora com desejo de progresso!

Implanta-se o sentimento de que as elites políticas não seriam capazes de promover mudanças que garantissem o bem-estar social, acentuando-se a desconfiança no sistema político.

As crescentes desigualdades fomentadas pelo desemprego promovem o olhar desconfiado para a tecnologia receando-se que a mão de obra humana seja substituída por máquinas. As características do mundo moderno líquido, a estagnação económica, a crise financeira instalada e a intensificação do terrorismo impõem ao mundo um ar irrespirável devido ao medo e à incerteza. Deste modo procuram-se pilares/ferramentas que no passado revelaram ser eficazes para lidar com os desafios da vida individual e coletiva e que foram desacreditadas.



Bauman, falecido em janeiro de 2017, no seu livro póstumo *Retrotopia*, refere-se a retornos *de* e *para* o passado. Explica que o neologismo inventado para caracterizar o momento respeita ao inverso da utopia, uma utopia voltada para trás.

Este neologismo encerra a ideia da recente atitude da sociedade colocar no tempo passado a sua imaginação e não no lendário pensamento da construção de uma sociedade melhor.

A sua tese é que a mudança já não é sonhada rumo ao futuro (incerto e desconhecido), mas sim como um passo para o tempo conhecido – o passado, reconfortante e dotado de potenciais reprimidos. Esta reviravolta é causa do fracasso das utopias futuristas e pela descrença no “progresso”.

Ao refletir sobre o futuro refere que a “sua hora de ser crucificado parece estar próxima, depois de ele ter sido aviltado como algo não confiável e não administrável – que está inscrito na coluna dos débitos” (Bauman, 2018: 36%). Citando Svetlana Boym revela que “O século XX começou com uma utopia futurista e acabou com nostalgia” (idem: 37%). Ainda com base no pensamento da mesma autora alerta para o perigo destes recuos nostálgicos pois tendem a “confundir o lar verdadeiro com o lar imaginário” (Bauman, op.cit.:37%) e acirrar nacionalismos.

Da negação da “utopia” de Thomas More emergem retrotopias: “visões instaladas num passado perdido/roubado/abandonado, mas que não morreu, em vez de se ligarem a um futuro “ainda, todavia por nascer” e, por isso, inexistente (...) (idem: 38%).

A *retrotopia*, diz Bauman, é promovida pelo sonho da reconciliação entre a segurança e a liberdade.

A privatização/individualização da ideia de “progresso” e de busca de melhoria de vida foi vendida pelos poderes vigentes e adotada pela maioria dos seus sujeitos como libertação: libertar-se das duras exigências de subordinação e disciplina à custa dos serviços sociais e da proteção do Estado (idem: 39%).

Como consequência brotam novos medos que trocam de lugar com os medos existentes – promoção versus degradação; progresso versus retrocesso.

Esta inversão fomenta uma reviravolta de 180º: em lugar de investir as esperanças públicas de melhoria num futuro incerto e “sempre obviamente duvidoso demais”, reinvesti-las mais uma vez no passado vagamente lembrado, valorizado por sua estabilidade e, portanto, confiabilidade” (Ibidem). Esta reviravolta traz à tona um futuro incerto e perante essa visão surge a vontade de fazer o percurso inverso – caminhar para o passado; uma aspiração utópica projetada para um regresso a um passado perfeito mais do que para a edificação de um futuro melhor em resposta a um mundo “Hobbesiano” onde a insegurança e violência aumentam de tom a cada dia. É neste caminho inverso – retrotopiano, que Bauman procura discutir a

Reabilitação do modelo tribal de comunidade; o retorno ao conceito de um eu primordial/ pristino predeterminado por fatores não culturais e imunes à cultura e a retração como um todo de percepção hoje vigente (dominante tanto nas ciências sociais quanto entre as opiniões populares) das características essenciais presumivelmente não negociáveis e *sine quibus non* da “ordem civilizada” (Bauman, op.cit.: 41%).

Este esquadrinhamento não permite o retorno imediato ao passado até porque refere Bauman que esse retorno não é de todo o que trará o bem-estar almejado pelas sociedades. De facto, o retorno ao passado cria condições para a construção da “tribo” e, portanto, como alerta Bauman, para o fechamento de espaços e cisão entre o “nós” e o “eles”.

De encontro a esta ideia podemos apontar Michael Walzer<sup>83</sup> que na sua obra Esferas da Justiça afirmou que “se os estados se tornassem grandes bairros, é provável que os bairros se tornassem pequenos estados e que seus membros se organizassem para defender a política local e sua cultura de forasteiros”. Neste sentido percebe-se de que neste regresso ao passado as sociedades se podem confrontar com uma clara distinção entre “nós” e “eles”.

---

<sup>83</sup> Michael Walzer, um importante intelectual da Filosofia Política norte-americana atual, é associado à linha da teoria da justiça distributiva, destacando-se como um comunitarista. Em 1983 lançou o livro Esferas da Justiça tendo como interlocutor, por exemplo, John Rawls. Nesse livro, tenta “descrever uma sociedade na qual nenhum bem social sirva, ou possa servir, de meio de dominação”. Afirma, ainda, que não é seu objetivo “esboçar uma utopia localizada em lugar nenhum ou um ideal filosófico aplicável a qualquer lugar”. WALZER, M. (2003). Esferas da Justiça: uma defesa do pluralismo e da igualdade. Tradução: Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, p. XVII.

Para Bauman, o divórcio entre o poder e a política (promovido pela globalização) transforma os Estados em algo muito semelhante aos bairros ampliados, protegidos por porosas e ineficazes fortificações. Por outro lado, esta cisão alerta afasta o “projeto e construção” de uma sociedade que responda aos anseios gerais e impele para o individual – o objetivo não é a construção de uma sociedade melhor, mas sim adquirir uma melhor posição individual (Bauman, 2018: 43%).

Esta sociedade “individualizada” acirra a violência entre indivíduos e entre grupos sob as formas de terrorismo. É assim que o mundo Hobbesiano renasce da reforma moderna e traz à tona a agressividade humana que se pensava estar mitigada.

O processo civilizatório apenas envernizou os modos mais animais do Homem sem que, no entanto, os tenha extinto. Deste modo, aponta Bauman (idem), o presente momento contrapõe a violência boa (a que se pratica ao abrigo da lei) e a violência má (a que se pratica com o intuito de “minar” a lei e a ordem).

A emancipação do poder do território fomentado pela globalização veio agudizar a crueldade inata do ser humano por falta da mão autoritária do estado que Hobbes assegurava garantia a paz. Este “Retorno a Hobbes” de Bauman (2018) é o oposto de sua visão inclusiva já que se perspectiva o retorno à desordem entre e nos estados, a um mundo que se assemelha ao descrito por Hobbes antes do advento de um poder público capaz de exercer o monopólio da violência de maneira ponderada e legítima.

Neste mundo, continua Bauman, os homens se veem assustados e privados daqueles laços sociais que defendem existirem para favorecer uma liberdade individual acirrada. Vivem assustados pelo medo e solidão que são mais que sentimentos disseminados. Estes sentimentos são concretos baseados em experiências de vida líquida.

Um estado de mal-estar adequado à perigosa tentação de se aglutinar em grupos menores, inspirados por modelos tribais (*Retorno à tribo*), ou de se recolher ao no seu íntimo em condições de extrema solidão mesmo de se retirar nas mais extremas condições de solidão pessoal (*Retorno ao útero*). Estas retrotopias estão inter-relacionadas como num círculo vicioso.

As sociedades viram o sonho dos ideais da globalização desfazerem-se. A sua reação foi a de sonhar com o retorno à ideia do protecionismo do Estado, agarrando-se à ideia de soberania nacional rejeitam o que é de fora. Deste modo



aponta como exemplo a crítica dos cidadãos e dos partidos políticos da união europeia: insatisfeitos com os resultados do projeto de integração europeia, estes apelam para alternativas e experiências nacionais ou regionais que existiam no passado e que hoje, se exumado, garantiria maior bem-estar. O passado é visto como seguro, sólido enquanto o futuro é volátil, incerto, líquido.

Bauman relembra que um mundo cada vez mais compartimentalizado, fechado, dividido em pequenas realidades opostas e autorreferenciais, é o que uma resposta errada aos desafios do nosso tempo imporia.

Como podem ser conciliados a

globalização/cosmopolitização de finanças, indústria, comércio, conhecimento e comunicação, a inquestionável globalidade dos problemas de sobrevivência que a humanidade enfrenta, com a localidade e autorreferência endêmicas dos instrumentos que o princípio de Wilson evoca para administrar todos esses ingredientes cruciais da condição humana? (Bauman, 2018: 74%).

É este dilema, que Bauman refere como um metadilema, que a humanidade enfrenta, onde existe um fosso entre o necessário e o que pode ser feito, entre o que importa realmente e o que conta para os que tomam decisões.

A estrada atual por onde caminham as sociedades oferece múltiplas opções para o entendimento do momento: defensivo/ofensivo; conservador/progressista; futuro/passado.

Para se entender o presente e prever o futuro, na senda de Rocha-Cunha (2017: 114), é importante entender-se e conciliar numa escala planetária e internacional a diversidade e pluralidade humana, a organização da finitude dos recursos e os desafios que desta finitude se levantam, à sociedade politicamente organizada.

Hoje, este é o principal desafio político: demonstrar que um futuro melhor é possível e preferível a uma restauração impossível de alcançar, se não na forma de uma trágica rerepresentação de outras "tentativas de fechamento" que terminaram no século XX.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho de pesquisa teve o propósito de olhar para encontro das vozes da ideologia, da ação política e da identidade sob os auspícios da globalização. Este olhar foi sustentado, numa segunda parte do trabalho, com recurso ao referencial teórico de Bauman.

Foi nosso objetivo analisar a influência da globalização, e como esta possibilita a ingerência nas identidades culturais e no poder político; analisar discussões em torno da globalização (e seu aproveitamento) para a promoção da mudança do poder e da crise de legitimidade, permitindo ingerências económicas e políticas por parte de sujeitos poderosos e indefinidos, criando minorias excluídas. Analisar cenários da globalização hegemónica que decorrem no palco da modernidade e as suas consequências humanas: incerteza, exclusão e egoísmo sob as perspectivas de Zygmunt Bauman.

Para o efeito, iniciamos, o nosso trabalho, discorrendo sobre o fenómeno da Globalização, correlacionando-o com os discursos e problemáticas dos contextos político-sociais contemporâneos. Fizemos uma breve incursão nos discursos da globalização hegemónica e da globalização contra-hegemónica, e em como fomentam vozes dissonantes entre a ação política, identidade e ideologias.

Numa segunda parte do nosso trabalho recorreremos às metáforas de Bauman para criar dois eixos de análise do fenómeno em estudo: a liquidez e a ambivalência. Assim, apresentamos a fotografia que, o autor polaco, tirou das vivências da humanidade e do modo como se situam no mundo moderno.

Percebemos que a ideologização do fenómeno controverso se confunde com suas teorias e cria, à sua volta, um véu místico de adoração e ódio. A fantasia de um mundo uno, mais unido e coeso, que se supunha que os pilares da globalização permitiriam, não foram suficientes para sustentar a ambição económica e política dos homens. O sonho da idealização de um Mundo mais justo, onde existam iguais oportunidades e mais conhecimentos, revelou-se uma desilusão. Na prática aconteceu o desrespeito e a exploração do homem pelo Homem.

O desenvolvimento tecnológico, das vias e meios de comunicação vieram promover a instantaneidade e a transferência da informação e do capital virtual para mãos indefinidas, criando condições para a subjugação dos menos poderosos. Com efeito, a globalização hegemónica corrói e arrasta à sua frente todo um modo de viver e pensar, proporcionando um aproveitamento pelos

detentores do poder dos Povos mais frágeis. O mundo passou a dividir-se em dois grupos: os ricos e os pobres.

Os Estados ricos, poderosos em meios económicos, tecnológicos e políticos, subjugarão os Estados pobres, que se veem obrigados a transferir parte da sua soberania para outros Entes. A soberania dos Estados, à mercê deste fenómeno, fragiliza-se. É neste conflito que vozes divergentes se elevam e chocam: Norte e Sul global em confronto obrigam a repensar a modernidade.

Neste repensar da modernidade descobrimos em Bauman metáforas que demonstram a ambivalência e a liquidez do nosso Mundo. Nada é estável. A instantaneidade da vida transforma os indivíduos em *zombies* que procuram sofregamente sobreviver numa sociedade onde o passado se transformou em algo desconhecido, o presente se encontra em constante transfiguração e o futuro é incerto. É assim que o autor, socorrendo-se de pensadores de diferentes domínios, para dar suporte ao seu diagnóstico da modernidade e seus males, assinala que a *carne, o sangue e os nervos* da modernidade estão à mercê da ambivalência que constitui o caminho das práticas modernas em qualquer um dos campos da vida (económico, social, político e cultural), que pela procura incessante da ordem conduz à geração da desordem.

A vida moderna traduz-se, segundo Bauman, num custo elevado para a condição humana ultrapassar os desafios que a contemporaneidade apresenta. Convidamos a um exercício de desmistificação e um retirar de ilusões sobre a modernidade.

As metáforas de Bauman retratam o quotidiano e levantam um véu de “podridão” revelando um mundo de ambições e egoísmos. Retratam um mundo desigual onde os homens procuram o poder a qualquer preço, e massacram as vivências dos Povos, suas culturas e identidades. Ressignificou o conceito de liquidez: amores líquidos, tempos líquidos, vida líquida. Este novo significado transmite a ideia de efemeridade, transitoriedade, rapidez. Mais ainda, este significado permite refletir sobre as memórias que deviam ser presentes, mas que rapidamente são descartadas. Causticamente denuncia os problemas e conflitos da contemporaneidade.

A divisão do mundo deixa ver um Sul global humilhado e excluído, mas que aponta para um Ocidente que deslumbra com visões de desenvolvimento. Estas visões espicaçam a natural procura de melhores condições de vida. Bauman aponta para o modo como os discursos políticos e os meios de comunicação se unem para tratar da “crise migratória” e relembra que a migração é um fenómeno



antigo e que, entre outros fatores, o modo de vida, sob o ponto de vista, da modernidade elimina as pessoas consideradas inúteis ou não empregáveis, nos seus locais de nascimento.

A procura incessante do bem-estar e da supervalorização do eu, tornam o homem moderno vulnerável e introvertido. Este individualismo exacerbado é estimulado pelo consumismo. O consumismo aprisiona o homem que procura *ter* e não *ser*. (Carvalho, 2014).

Com perspectivas negativas Bauman aponta a possibilidade das atuais estruturas sociais entrarem em colapso, devido ao desenvolvimento das sociedades. Tal é perceptível quando apresenta em contraponto questões da individualidade e questões coletivas defendendo que o “poder público” e a “esfera pública” têm primordial relevância para a libertação do ser humano (Bauman, 2001: 62).

A tentativa de criar uma linha clara que permita distinguir a esfera pública e esfera não pública levanta, segundo Bauman, levanta a questão de como se pode fazer esta separação tão rigorosa em tempos de liquidez? O autor parece não reconhecer que ao se aprofundarem individualidades se despoletem sentimentos de coletividade. Ora esta questão contrasta com movimentos de “fechamento” como por exemplo os movimentos zapatistas ou os movimentos primaverais.

Esta observação leva-nos à reflexão de B.S. Santos (2006) sobre ser imperativo voltar as costas a um futuro pré-determinado e reinventá-lo com saberes e fazeres do passado. Desta feita, a abordagem do conceito *Sumak Kawsai* (Equador) ou *Suma Qamaña* (Bolívia), que em português se traduz por Bem Viver, constitucionalizados pelos Países do Sul, trazem a possibilidade de criar modelos políticos mais justos e menos segregadores. Este conceito é muito mais do que a sua tradução literal. Ele traduz a ideia de viver plenamente segundo os ditames da mãe natureza. O respeito pela diferença, uma nova matriz, um novo modelo poderá, quiçá, ser o nascimento de um novo paradigma onde o futuro caminha com os olhos voltados para trás. É urgente ouvir a voz dos *inadaptáveis*, os *incontroláveis*, os *incongruentes* e *ambivalentes* (Bauman, 1999a: 49) *vagabundos* e *turistas* dando oportunidade de expressarem suas tradições e costumes e sendo respeitadas as diferenças.

Retiramos como ideia principal do conceito a procura da satisfação das necessidades humana, a afirmação das suas culturas e o respeito biodiversidade. O Bem Viver promove a liberdade, oportunidades e potencialidades dos indivíduos para que se desenvolvam e sejam olhados como seres humanos respeitados. É uma plataforma onde o discurso multicultural ganha espaço.

Este princípio poderá ser uma alternativa à atual teoria do desenvolvimento, onde os princípios materialistas que se vivenciam nos nossos dias são afastados e, em troca, se procura o bem-estar coletivo e numa visão ética de uma vida digna, de respeito à vida e à natureza. Os valores defendidos estão além dos benefícios económicos, são valores de respeito quer pelos saberes e fazeres ancestrais onde se produz e consome apenas o necessário: pensa-se em harmonia e afasta-se a competição egoísta, ambiciosa e desmedida para a obtenção de lucro.

O Bem Viver é uma filosofia de vida que oferece a oportunidade de se construir coletivamente novas formas de vida. Embora não seja um princípio original pode ser uma alternativa aos atuais problemas que afligem a humanidade: delapidação da natureza e a falta de reconhecimento de povos cujos princípios, saberes e fazeres se diferenciam dos que são apregoados pelas *nações ditas civilizadas*.

Os princípios desenvolvimentistas dos nossos dias está a acusar a rutura da sustentabilidade do planeta. Torna-se imprescindível o reconhecimento que a Humanidade deve ser defendida tendo em conta a relatividade económica e cultural de cada Povo e a não catalogação e categorização das culturas. O respeito pelas impressões digitais de cada comunidade.

Há duas ou três décadas assumia-se que o crescimento económico seria ilimitado, que os recursos não seriam escassos e que as desigualdades sociais se esbateriam. Acreditava-se no futuro! Contudo após a década de 90, no âmbito cultural percebeu-se que se vivia numa Era dos “re” (reformulações, remisturas, reciclagens, revivalismos, regressos, recuperações, remakes, reedições, retrospectivas).

A perceção da impotência das elites políticas de gerar mudanças instalou a desconfiança em relação ao sistema político. Sente-se com desalento o aumento do desemprego, da precariedade e das crescentes desigualdades sociais e teme-se que a tecnologia substitua o trabalho humano. O terrorismo, a crise financeira e a estagnação económica, impõe uma atmosfera de incerteza e impotência.

Deste modo olha-se para o passado com nostalgia e o temor do futuro tendem a traçar-se utopias e desejos de regressão a um passado seletivo. É deste sentimento que Bauman fala na sua obra *Retrotopia*. Refere-se ao fim dos sonhos e da utopia e do nascimento da desconfiança e do desejo melancólico de regresso a um passado mitificado, que na verdade é irreal, do qual se selecionam algumas partes, numa réplica mais imaginária do que real. A esperança no futuro é deslocada para um regresso à *caverna*, à *tribo*, ao que se pensa conhecer.

Na atualidade já não se espera uma sociedade melhor, mas sim melhorar a posição individual dentro da mesma. Tudo é urgente e desiste-se de pensar ou construir o mundo. Contudo não foi por opção própria que o indivíduo deixou de pensar o futuro, mas por falta de horizontes uma vez que se vive o imediato e a incerteza levanta um véu intransponível para a visão para lá do dia de hoje.

O fenómeno atual de procura de um mundo melhor não assenta na ideia de um futuro a ser construído, mas em ideias e ideais do passado, como nacionalismos exacerbados e encerramentos de fronteiras. Assim, a nostalgia transformou-se num mecanismo de defesa nos últimos tempos. Grandes planos do passado - abandonados, mas não mortos - estão a ser ressuscitados e reabilitados como possíveis caminhos para um mundo melhor na Era contemporânea.

Esta nossa Era contemporânea, expressa pela razão científica e técnica, não exclui, contudo, a possibilidade do indivíduo se encontrar desperto para pensar os pilares éticos da humanidade. De facto, é importante pensar um novo paradigma onde o Homem seja menos sintético e esteja mais ligado à sua própria natureza e embora o nosso teórico político eclético não nos aponte nenhuma solução, nenhum caminho que nos leve para fora do turbilhão de sentimentos e vivências instantâneas nas quais, nos encontramos confinados como reféns, tem o mérito de nos por a refletir sobre o que está errado.

Bauman reflete sobre o homem e a sua proposta é de difícil concretização; propõe um outro mundo, uma outra sociedade, um homem novo!

Na senda de Bauman também nós consideramos que é necessário inventar ou reinventar um novo paradigma, uma nova filosofia de vida. Um paradigma onde a Pessoa Humana deixe de ser um mero fator de produção e um custo importante na obtenção do lucro pois o atual contexto é cada vez mais dominado pela sua ditadura. Note-se que não estamos a defender a ilegitimidade do lucro, mas sim o ter-se tornado um “fim em si mesmo”, egoisticamente ávido, predatório, instrumento de destruição da civilização e de desertificação do espírito.

Bauman sugere que é necessário acreditar que vivemos à deriva da História sendo, portanto, necessário ajustar noções rígidas a respeito do progresso, dos limites políticos entre os povos e, também, das esperanças para com o futuro.

O reviver e o recuperar de tradições e identidades é importante para que os direitos humanos sejam efetivados coerente e sistematicamente tornando-se eficazes na diminuição dos efeitos nocivos na ordem socioeconómica, sendo urgente destruir a ideia de que só reduzindo o nível de vida dos trabalhadores,



promovendo o desemprego, a insegurança no trabalho, eliminando um conjunto de regalias sociais tidas como custos se promove verdadeiramente a segurança das economias dos Estados.

Uma sociedade mais justa poderá ser aquela onde a vida volte a ter um tempo cíclico, onde o relógio cumpra a sua função, onde o Homem não tenha pressa para alcançar o bem-estar queimando todas as etapas e abalroando tudo que entre ele e o seu objetivo se interpuser. Por conseguinte, uma sociedade ligada à natureza e ao seu tempo poderá fazer nascer homens que governem os seus Países respeitando os outros homens.

Ao voltar atrás o homem deve encontrar as origens que definam a sua Humanidade e o libertem do egoísmo político e económico. Neste voltar às origens o homem estará em condições de reconhecer o respeito quer pelo outro seu semelhante quer pelo mundo onde habita, pela Natureza.

Em jeito de conclusão, pensamos ter respondido às nossas questões de partida confirmando a nossa hipótese de que os princípios da globalização se revelaram verdadeiras distopias que levaram à falência das Instituições e à consequente fragmentação da sociedade moderna. Uma sociedade invadida pelo utilitarismo e pela lógica do lucro que não preservou nem instituições, nem valores. O fenómeno da globalização económica representativa da ideologia capitalista neoliberal não responde satisfatoriamente ao momento, tendo assim as metáforas de Bauman aplicação na caracterização da sociedade e tempos atuais. Por conseguinte, ficam criadas as condições para a ideia de “regresso ao passado”. É assim que complementamos as metáforas de Bauman sobre a necessidade de reinvenção do futuro, que nesta tese figuramos como o andar para trás, sem que, no entanto, este andar para trás signifique um retrocesso nostálgico seletivo.

Consequentemente, por intermédio do resgate do tempo/relógio natural, o homem precisa de ter espaço para refletir sobre a sua própria humanidade garantindo princípios políticos e sociais de respeito e bem-estar global, garantindo a sustentabilidade do planeta e a sua própria continuidade.

Rematamos com a afirmação de Bauman numa das suas entrevistas de que a “globalização negativa” desempenhou o seu papel, mas que os benefícios do seu lado “positivo” ainda têm muito a oferecer. Tal como ele pensamos que urge que a Humanidade do nosso século seja persistente na descoberta desse lado para que a humanidade continue a ser a mais importante característica do Homem.

Sabemos que com esta investigação os dilemas não se esgotam, mas acreditamos que contribuímos com outras roupagens para a ciência e assim tendermos ao encontro de ideias de onde possam nascer possíveis caminhos para uma vida em sociedade mais justa e equitativa, ainda que as ideias destes caminhos possam ser tortuosas ou tidas como utopias. Acreditamos, porém, que o lado profundo da vida não se resume a aspetos quantitativos, mas sim qualitativos e para os compreendermos é necessária reflexão em vez de leituras de amostras quantificáveis. Por isso, sonhamos, numa próxima fase e oportunidade, centrarmo-nos nesses aspetos positivos da globalização de modo a percebermos caminhos que os desvendem.

Não poderíamos deixar de dizer que apesar das barreiras disciplinares e dos obstáculos que encontramos na realização deste trabalho esperamos ter contribuído para que se venha a dar mais um passo em direção ao sonho da justiça social global. Falamos em sonho pois a injustiça e ambição é uma doença para a qual os cientistas ainda não encontraram a cura.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abreu, C.J.P. (2013). Sociologia ou biografia? Bauman sob a perspectiva de seus intérpretes. *Sem Aspas*. Araraquara, v. 2, n. 1, 2, p. 155-169. [consultado em 2 de janeiro de 2016]. Disponível em: <http://seer.fclar.unesp.br/semaspas/article/download/6932/4992>.
- Academia das Ciências (2009). Dicionário. In: *Dicionário Língua Portuguesa Contemporânea*. Lisboa: Editorial Verbo.
- Acosta, A. (2012). O Buen Vivir - Uma oportunidade de imaginar outro mundo. In Heinrich Boll Foundation. *Um Campeão Visto de Perto - Uma Análise do Modelo de Desenvolvimento Brasileiro*, p.198-216. [consultado a 18 de dezembro de 2015]. Disponível em: [https://br.boell.org/sites/default/files/democracia\\_inside\\_a\\_champion\\_port\\_fin al.pdf](https://br.boell.org/sites/default/files/democracia_inside_a_champion_port_final.pdf).
- AFP/Getty. (n.d.). Amazon tribes gather at the World Social Forum in Belem, Brazil. (Content from the Daily Telegraph and Sunday Telegraph newspapers and video from Telegraph TV). *The Telegraph*. [consultado a 25 de julho de 2018]. Disponível em: <https://www.telegraph.co.uk/news/earth/earthpicturegalleries/4362150/Amazon-tribes-gather-at-the-World-Social-Forum-in-Belem-Brazil.html>.
- Aguilar, J. (1988). Democracia pluralista, partidos políticos e relação de representação. *Análise Social*, XXIV (100), 1988 (1), p. 59-76. [consultado a 25 de julho de 2016]. Disponível em: <http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1223029291Y1qBH6q q5Yk55OL8.pdf>.
- Almeida, F. Q.; Gomes, M. G.; Bracht, B. (2009). *Bauman & a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Althusser, L. (2003). *Ideologia y Aparatos Ideológicos del Estado*. Buenos Aires: Ed. Nueva Vision.
- Alves, G. (2001). *Dimensões da globalização: o capital e suas contradições*. Brasil: Praxis Londrina.
- Anderson, P. (1999). *As Origens da Pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.



- Antunes, M. (2009). Política, identidade e trabalho. *Actas das jornadas de jovens investigadores de filosofia, primeiras jornadas internacionais*. Évora: Krisis. [consultado a 25 de julho de 2016]. Disponível em: [http://krisis.uevora.pt/edicao/actas\\_vol1.pdf](http://krisis.uevora.pt/edicao/actas_vol1.pdf).
- Arendt, H. (1999). *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. S. Paulo: Companhia das Letras.
- Arendt, H. (2009). *Origens do totalitarismo*. 8 edição. São Paulo: Companhia das Letras.
- Aron, R. (1990). O que é uma teoria das relações internacionais. In: Brillard, P. *Teorias das Relações Internacionais*, p. 148-152. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Aron, R. (1999). *As etapas do pensamento sociológico*. São Paulo: Martins Fontes.
- Aron, R. (2010). *L'opium des intellectuels*. Paris: Hachette.
- Arruda, J. J. A. (1983, dez.). Immanuel Wallerstein e o moderno sistema mundial. *Revista de História*, nº115, p.167-174. [consultado a 13 de abril de 2016]. Disponível em: <http://www.journals.usp.br/revhistoria/issue/view/5071>.
- Avritzer, L. (2000). Teoria democrática e deliberação pública. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, (50), p. 25-46. [consultado em 18 de março de 2015]. Disponível em: <https://dx.doi.org/10.1590/S0102-64452000000200003>.
- Bacon, F. (1620). *Novum Organon*. [Versão para eBook]. Disponível em [http://www.ufpa.br/ensinofts/cts/francis\\_bacon\\_novum\\_organum.pdf](http://www.ufpa.br/ensinofts/cts/francis_bacon_novum_organum.pdf).
- Badie, B. (1997). *O fim dos territórios*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Badie, B. (1999). *Um Mundo sem Soberania*. Os Estados entre o artifício e a responsabilidade. Lisboa: Instituto Piaget.
- Badie, B.; Smouts, M. C. (1999). *O mundo em viragem: sociologia da cena internacional*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Barrera, J.M.C. (2013). *El Buen Vivir: Del Sumak Kawsay y Suma Qamaña a las Constituciones del Buen Vivir Contradicciones y desafío entre la teoría y la práctica*. (Dissertação de Mestrado online). Bilbao: Instituto de Estudios sobre Desarrollo y Cooperación Internacional – HEGOIA. [consultado a 18 de março de 2015]. Disponível em:

[http://biblioteca.hegoa.ehu.es/system/ebooks/19589/original/Tesina\\_n\\_10\\_Juan\\_Manuel\\_Crespo\\_Barrera.pdf?1385044670](http://biblioteca.hegoa.ehu.es/system/ebooks/19589/original/Tesina_n_10_Juan_Manuel_Crespo_Barrera.pdf?1385044670).

- Barreto, V.P. (2010). *O fetiche dos direitos humanos e outros temas*. Rio de Janeiro: Lumen Juris.
- Barros, S.R. de. (2003). *Direitos humanos: paradoxo da civilização*. Belo Horizonte: Del Rey.
- Barry, B. (2001). *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Baudrillard, J. A (1990). *A transparência do Mal: ensaio sobre os fenômenos extremos*. Campinas, S. Paulo: Papirus.
- Baudrillard, J. A. (1981). *For a critique of the political economy of the sign*. St. Louis: Telos.
- Bauman, J. (2005). *Inverno na manhã: uma jovem no gueto de Varsóvia*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.
- Bauman, Z. (1976). *Socialism: the active utopia*. London: George Allen & Unwin Ltd.
- Bauman, Z. (1997). *Ética pós-moderna*. São Paulo: Paulus.
- Bauman, Z. (1998). *O mal estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.
- Bauman, Z. (1998a). *Modernidade e Holocausto*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.
- Bauman, Z. (1999). *Globalização: as conseqüências humanas*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.
- Bauman, Z. (1999a). *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.
- Bauman, Z. (2000). *Em busca da política*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.
- Bauman, Z. (2001). *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.
- Bauman, Z. (2003). *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.
- Bauman, Z. (2004). *Amor líquido*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.
- Bauman, Z. (2004a). Zygmunt Bauman: entrevista concedida a Maria Lúcia Pallares-Burke. *Tempo Social*, 16(1), p.301–325. [Consult. 23 de março de

2016]. Disponível em: <https://dx.doi.org/10.1590/S0103-20702004000100015>.

Bauman, Z. (2005). *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.

Bauman, Z. (2005b). *Vidas desperdiçadas*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.

Bauman, Z. (2006). *Vida líquida*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.

Bauman, Z. (2007, abr.). Professor with a past. Entrevista concedida a Aida Edemariam, *The Guardian*. [consultado 26 de janeiro de 2016]. Disponível em: <https://www.theguardian.com/books/2007/apr/28/academicexperts.highereducation>.

Bauman, Z. (2007a). *Tempos líquidos*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.

Bauman, Z. (2008). *Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadorias*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.

Bauman, Z. (2008a). *A sociedade individualizada: vidas contadas e histórias vividas*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.

Bauman, Z. (2009, ago). Zygmunt Bauman: entrevista concedida a Dennis de Oliveira. *Revista Cult*, Ed. 138. ISSN: 977141470700700138. [consultado 25 de janeiro de 2016]. Disponível em URL: <https://revistacult.uol.com.br/home/entrevis-zygmunt-bauman/>.

Bauman, Z. (2009a, mai-ago.). Zygmunt Bauman: entrevista sobre a educação. Desafios pedagógicos e modernidade líquida. Entrevista concedida a Alda Porchedu. *Cadernos de pesquisa*, V.39, 137, p.661-684.

Bauman, Z. (2010). *Legisladores e intérpretes*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.

Bauman, Z. (2010a, set.). Vivemos tempos líquidos: nada é para durar. Entrevista concedida a Adriana Prado. *Revista Isto É Independente*, Edição 102755.

Bauman, Z. (2010b). *Capitalismo parasitário: e outros temas contemporâneos*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.

Bauman, Z. (2011). *Bauman sobre Bauman – Diálogos com Keith Tester*. Edição digital. ISBN: 978-85-378-0847-4.

Bauman, Z. (2011a, abr.). O desmanche da solidez. Entrevista concedida ao Caderno Sabático. *Jornal O Estado de São Paulo*, n. 37.



- Bauman, Z. (2011b). *Vida em fragmentos: sobre a ética pós-moderna*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.
- Bauman, Z. (2012a, nov). A filosofia da rotina. Entrevista concedida a Raffaella de Santis. Jornal *La República*.
- Bauman, Z. (2012b). *Isto não é um diário*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.
- Bauman, Z. (2013a). *Danos colaterais: desigualdade social numa era global*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.
- Bauman, Z. (2014). *¿La riqueza de unos pocos nos beneficia a todos?* Barcelona: Paidós.
- Bauman, Z. (2014a). *Cegueira moral: A perda da sensibilidade na modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.
- Bauman, Z. (2017). *Estranhos à nossa porta*. [ebook]. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.
- Bauman, Z. (2018). *Retrotopia*. [epub] Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.
- Bauman, Z. [Fronteiras do pensamento]. (2011c, ago 10). *Diálogos com Zygmunt Bauman* [Arquivo de vídeo]. [consultado a 5 de janeiro de 2016]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=POZcBNo-D4A>
- Bazzanella, S.L. (2012). O conceito de ambivalência em Zygmunt Bauman. *Cadernos de Zygmunt Bauman*, v.2 nº4, p. 59-82. [consultado a 18 de julho de 2016]. Disponível em: [http://www.unc.br/mestrado/docs/BAZZANELLA\\_Sandro\\_Luiz\\_Conceito\\_de\\_ambivalencia\\_em\\_Zygmunt\\_Bauman.pdf](http://www.unc.br/mestrado/docs/BAZZANELLA_Sandro_Luiz_Conceito_de_ambivalencia_em_Zygmunt_Bauman.pdf).
- Beck, U. (2008). *¿Qué és la Globalización?*. Barcelona: Paidós.
- Beck, U. (2008a). *La sociedad del riesgo mundial*. Barcelona: Paidós.
- Beilharz, P. (2000). *Zygmunt Bauman: Dialectic of Modernity*. London: Sage Publications.
- Béjar, H. (2007). *Identidades inciertas: Zygmunt Bauman*. Barcelona: Herder.
- Bell, D. (1960). *The end of ideology*. Glencoe: Free Press.
- Berman, M. (1986). *Tudo o que é sólido desmancha no ar*. São Paulo: Companhia das Letras.

- Bernard, F. (2006). *Alterglobalização*. Germ – Grupo de estudos e pesquisas sobre a globalização. [consultado a 18 de março de 2018]. Disponível em <http://www.mondialisations.org/php/public/art.php?id=22205&lan=PO>
- Bhabha, H. K. (2010). *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG.
- Bielefeldt, H. (2000). *Filosofia dos direitos humanos*. São Leopoldo: Unisinos.
- Blackburn, S. (1997). *Dicionário Oxford de filosofia*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.
- Blackshaw, T. (2005). *Zygmunt Bauman*. London: Editora Psychology Press.
- Boas, F. (2010). *Antropologia Cultural*, 6 Edição. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.
- Bobbio, N. (1985). *Qual socialismo?* Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Bobbio, N. (1992). *A era dos direitos*, 4 reimp.. Rio de Janeiro: Campus.
- Bobbio, N. (1997). *O Futuro da Democracia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Bobbio, N. (2000). *Dicionário de política*. Brasília: Universidade de Brasília/São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.
- Bonavides, P. (2004). *Curso de direito constitucional*. 18 Edição. São Paulo: Malheiros Editores.
- Boudon, R.; Besnard, P.; Cherkaoui, M.; Lécuyer, B. (1990). *Dicionário de sociologia*. Lisboa: Dom Quixote.
- Bourdieu, P. (2002). *O Poder Simbólico*, 5ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Bradley, H. (1996). *Fractured identities*. Cambridge: Polity Press.
- Braillard, P. (1990). *Teoria das Relações Internacionais*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. ISBN: 9789723105025.
- Branco, M.C. (2012). *Economia Política dos Direitos Humanos. Os direitos humanos na era dos mercados*. Lisboa: Edições Sílabo.
- Brito, B. (2010). Hard, soft ou smart power: discussão conceptual ou definição estratégica?. Notas e Reflexões, *JANUS.NET e-journal of International Relations*, N.º 1, Outono 2010. [Consult. [online] em 28 janeiro 2017]. Disponível em: [http://janus.ual.pt/janus.net/pt/arquivo\\_pt/pt\\_vol1\\_n1/pt\\_vol1\\_n1\\_not3.html](http://janus.ual.pt/janus.net/pt/arquivo_pt/pt_vol1_n1/pt_vol1_n1_not3.html).
- Brito, F. (2013). *A politização das migrações internacionais: direitos humanos e soberania nacional*. *Rev. Bras. Estud. Popul.* [online], Vol.30, n.1, p.77-97.

ISSN 0102-3098. [consultado a 30 de maio de 2018]. Disponível em:  
<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-30982013000100005>.

Canclini, N. G. (2008). *Culturas Híbridas – estratégias para entrar e sair da modernidade*, 4 Edição. São Paulo: EDUSP – Editora da Universidade de S. Paulo.

Canclini, N.G. (2003). *A globalização imaginada*. São Paulo: Iluminuras.

Canclini, N.G. (2010). Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização, 8 edição. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.

Carroll, L. (2015). *Alice no País das Maravilhas*. Porto: Livraria Civilização Editora.

Carvalho, R.B. (2014). Alternativas para a proposta de Zygmunt Bauman. *Cadernos de Zygmunt Bauman*, vol. 4, num. 7. [consult. 17 fevereiro 2016]. Disponível em:  
<http://www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/bauman/article/view/2292/3018>.

Caselas, J. (2009). As aventuras da ambivalência (da modernidade à pós-modernidade segundo Bauman). *Polymatheia – revista de filosofia*, vol. v, nº 7, p. 111-136, Fortaleza. ISSN 1984-9575. [consultado 17 fevereiro 2016]. Disponível em: <http://www.uece.br/polymatheia>.

Castells, M. (1999). *A sociedade em rede*. São Paulo: Paz e Terra.

Castells, M. (2001). *O poder da identidade. A Era da Informação: economia, sociedade e cultura*. V.II, 3ªed. São Paulo: Paz e Terra.

Chauí, M. (1983). *O que é a Ideologia*. [Versão digitalizada em 2004]. [consultado a 28 outubro de 2015]. Disponível em:  
<https://ayanrafael.files.wordpress.com/2011/08/chaui-m-o-que-c3a9-ideologia.pdf>.

Chesnais, F. (1996). *A mundialização do capital*. São Paulo: Xamã Editora.

Chesnaux, J. (1989). *Modernité-Monde*. Paris: La Découverte.

Ciampa, A. C. (2002). Políticas de Identidade e Identidades Políticas. In Dunker, C. I. L., & Passos, M. C.. *Uma psicologia que se interroga – ensaios*. São Paulo: Edicon.

Ciampa, A.C. (1995). *A Estória do Severino e a história da Severina*. 4 Edição. São Paulo: Brasiliense.



- Ciampa, A.C. (1997) *A identidade social e as relações com a ideologia*. [Dissertação de Mestrado em Psicologia Social]. S. Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.
- Cobério, C.G.V. (2008, jan./jun.). Os Sistemas-mundo e a Globalização. *Race, Unoesc*, v. 7, n. 1, p. 53-70. [consultado a 16 de abril de 2017]. Disponível em: <https://editora.unoesc.edu.br/index.php/race/article/download/379/123>.
- Comité dos Direitos Económicos, Sociais e Culturais. *Ficha informativa* Nº 16, I [consultado a 29 de maio de 2018]. Disponível em: [http://www.gddc.pt/direitos-humanos/Ficha\\_16.pdf](http://www.gddc.pt/direitos-humanos/Ficha_16.pdf).
- Costa, A. B. da C. (orador). (2003). Globalização e Democracia: os desafios do século XXI. In. IV Curso livre de história contemporânea, Lisboa, 19 a 24 de novembro de 2001. Fundação Mário Soares e Instituto de História Contemporânea da Univ. Nova de Lisboa. Edições Colibri, p. 41-46.
- Costa, R. da. (2004). Sociedade de controle. *São Paulo em Perspectiva*, 18(1), 161-167. [consultado a 15 de novembro de 2016]. Disponível em: <https://dx.doi.org/10.1590/S0102-88392004000100019>.
- De Masi, D. (1999). *O futuro do trabalho*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora.
- Declaração Universal dos Direitos do Homem de 10 de dezembro de 1948* do Ministério dos Negócios Estrangeiros - Direcção-Geral dos Negócios Políticos. *Diário da República*: I série, nº 57 (1978). [consultado a 25 maio de 2018]. Disponível em: <https://dre.pt/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>.
- Deleuze, G. (1995). *Conversaciones (1972–1990)*. [Versão E-Book]. Paris: Éditions de Minuit.
- Demarchi, C.; Viviani, M. R; Cru: M. . (2010, jan.-jun.). Globalização e mudança de paradigmas: Habermas e a constelação pós-nacional. *Revista USCS – Direito* – ano XI - n. 18. [consultado a 28 março 2016]. Disponível em: [http://seer.uscs.edu.br/index.php/revista\\_direito/article/view/906/862](http://seer.uscs.edu.br/index.php/revista_direito/article/view/906/862).
- Dimoulis, D. (2005). Dogmática dos Direitos Fundamentais. Conceitos Básicos. *Caderno de Comunicações*, n. 2.
- Dollfus, O. (1999). *A globalização*. Lisboa: Publicações Europa-America.
- Dornelles, J. R.W. (1989). *O que são direitos humanos*. 1. edição. São Paulo: Brasiliense.

- Douzinas, C. (2009). *O fim dos direitos humanos*. São Leopoldo: Unisinos.
- Dubar, C. (1997). *Para uma teoria sociológica da identidade*. Em *A socialização*. Porto: Porto Editora
- Dussel, E. (2005). Transmodernidad e Interculturalidad (interpretaciones desde la Filosofía de la Liberación). *Asociacion de filosofia y liberacion - AFYL*. [consultado a 15 junho 2016]. Disponível em: <http://www.afyl.org/transmodernidadeinterculturalidad.pdf>.
- Eagleton, T. (1997). *Ideologia: uma introdução*. São Paulo: Editora UNESP, Editora Boitempo.
- Elias, N. (1993). *O processo civilizador: Formação do Estado e Civilização*. Vol II. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.
- Elias, N. (1994). *O processo civilizador: Uma história dos costumes*. Vol. I. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.
- Elias, N. (1994a). *A sociedade dos indivíduos*. Org. Michael Chröter. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.
- Elias, N. (2008). *Introdução à sociologia*. Lisboa: Edições 70.
- Emcke, C. (2000, dez.). Between Choice and Coercion: Identities, Injuries, and Different Forms of Recognition. *Constellations, Oxford* v. 7, n. 4, p. 483-495.
- Erickson, E. (1977). La identidad psicosocial. *Enciclopédia Internacional de las Ciencias Sociales*, tomo V. España: Aguilar.
- Escobar, A. (1998). *La invención del tercer mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Colombia: Grupo Editorial Norma.
- Escobar, A. (2002). Globalización, Desarrollo y Modernidad. In *Corporación Región. Ed. Planeación, Participación y Desarrollo* (Medellín: Corporación Región), p. 9-32. [consultado a 18 outubro 2015]. Disponível em: <http://www.oei.es/salactsi/escobar.html>.
- Escobar, A. (2007). *Exploring Post-development. Theory and practice, problems and perspectives*. London: Routledge.
- Faria, E. J. (1997). Direitos humanos e globalização económica: notas para uma discussão. *Estudos Avançados* 11 (30), p. 43-53. [consultado a 27 de maio de 2018]. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ea/v11n30/v11n30a04.pdf>.

- Ferrajoli, L. (1997). O direito como sistema de garantias. In: Oliveira JR., J. A. de (Org.). *O novo em direito e política*, p. 89-109. Porto Alegre: Livraria do Advogado.
- Finis, J. (2002). *Lei natural e direitos humanos*. São Leopoldo: Unisinos.
- Fornazieri, A. (2015, Jun 15). O colapso da legitimidade política. *GGN – O jornal de todos os Brasis*. [consultado a 17 julho 2016]. Disponível em: <https://jornalgggn.com.br/noticia/o-colapso-da-legitimidade-politica-por-aldo-fornazieri>.
- Forrester, V. (1997). *O horror econômico*. São Paulo: Editora UNESP.
- Fossaert, R. (1996). *O Mundo no Século XXI. Uma teoria dos sistemas mundiais*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Foucault, M. (1979). *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Foucault, M. (2004). *Vigiar e punir*. Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- Fragoso, T. de O. (2011, març.). Modernidade líquida e liberdade consumidora: o pensamento crítico de Zygmunt Bauman. *Revista Perspectivas Sociais Pelotas*, Ano 1, N. 1, p.109-124. [consultado a 18 outubro 2016]. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/percsoc/article/viewFile/2344/2197>.
- Fraser, N. (2000, mai-jun). Rethinking Recognition. *New Left Review*, n. 3, p. 107-120. London. [consultado a 15 junho 2016]. Disponível em: <https://newleftreview.org/II/3/nancy-fraser-rethinking-recognition>.
- Fraser, N. & Honneth, A. (2003). *Redistribution or Recognition? A political-philosophical exchange*. London: Verso.
- Fraser, N. (1987). “Que é crítico na teoria crítica? O argumento de Habermas e o gênero.” In: Benhabib, S.; Cornell, D. (Coords.). *Feminismo como crítica da Modernidade*. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, p. 38-65.
- Fraser, N. (1993). Repensar el ámbito público: Una contribución a la crítica de la democracia realmente existente. *Debate Feminista*, 7, p. 23-58. [consultado 16 outubro 2016]. Disponível em: [http://www.debatefeminista.pueg.unam.mx/wp-content/uploads/2016/03/articulos/007\\_02.pdf](http://www.debatefeminista.pueg.unam.mx/wp-content/uploads/2016/03/articulos/007_02.pdf).



- Fraser, N. (2002, out.). A Justiça Social na Globalização: redistribuição, reconhecimento e participação. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº63, p. 7-20. [consultado a 17 outubro 2016]. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/118866>.
- Fraser, N. (2003). Recognition, and Participation. In: Fraser, N. & Honneth, A. *Redistribution or Recognition: a Political-Philosophical Exchange*. London: Verso.
- Fraser, N. (2008). Redistribuição, Reconhecimento e Participação: por uma concepção integrada da justiça. In.: Ikawa, D.; Piovesan, F. & Sarmento, D. (coord.) *Igualdade, Diferença e Direitos. Humanos*. Rio de Janeiro: Lumem Juris.
- Freire, P. (1991). *A educação na cidade*. São Paulo: Cortez.
- Friedman, T. L. (2007). *O mundo é plano, uma história breve do século XXI*, 7 edição. Lisboa: Actual Editora.
- Fukuyama, F. (1992). *El fin de la historia*. Barcelona: Planeta.
- Fukuyama, F. (1992). *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Giddens, A. (1991). *As consequências da modernidade*. São Paulo: UNESP.
- Giddens, A. (1994). *A transformação da intimidade*. São Paulo: Ed. Unesp.
- Giddens, A. (1999). *Runaway Worl, how globalization is reshaping our lives*. New York: Routledge
- Giddens, A. (2002). *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.
- Giddens, A.; Beck, U.; Lash, S. (1997). *Modernização Reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: UNESP.
- Gramsci, A. (1978). Conceção Dialética da História. *Parte I – Introdução ao Estudo da Filosofia e do Materialismo Histórico*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira.
- Habermas, J. (1984). Modernidad: un proyecto incompleto. In: Nicolás Casullo (ed.): *El debate Modernidad Pos-modernidad*, p. 131-144. Buenos Aires: Editorial Punto Sur.
- Habermas, J. (1987). *Técnica e ciência como ideologia*. Lisboa, Ed. 70.
- Habermas, J. (1997, mar.). Uma conversa sobre questões da teoria política. In: *Novos Estudos CEBRAP*, nº 47. São Paulo: Ed. Brasileira de Ciências Ltda.

- Haesbaert, R. (2005). Da desterritorialização à multiterritorialidade. In: *Encontro dos Geógrafos da América Latina*, 10. Anais, p. 6774 – 6792. São Paulo: USP, 2005.
- Haesbaert, R. (2006). *Territórios alternativos*. 2.ed. São Paulo: Contexto.
- Hall, S. (1996). Identidade cultural e diáspora. In: *Revista do Patrimônio histórico e Artístico Nacional*. Rio de Janeiro: IPHAN.
- Hall, S. (1997). The Spectacle of the “Other”. In: Hall, S. (org.) *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Sage/Open University.
- Hall, S. (1999). Whose Heritage? Un-settling the Heritage, re-imagining the post-nation. *Third Text*. Vol. 13, nº49 (p.3-13). London: Routledge. [consultado 18 fevereiro 2016]. Disponível em: [http://thirdtext.org/issues?item\\_id0=694&issue\\_number=Volume%2013,%201999&offset=0](http://thirdtext.org/issues?item_id0=694&issue_number=Volume%2013,%201999&offset=0).
- Hall, S. (2003). *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- Hall, S. (2006). *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11 edição. Rio de Janeiro: DP&A.
- Harvey, D. (2008). *Condição Pós-Moderna: uma pesquisa sobre as origens da Mudança Cultural*. 17 edição. São Paulo: Loyola.
- Hirst, P.; Thompson, G. (1999). *Globalization in Question: The International Economy and the Possibilities of Governance*. 2 edição. Cambridge: Polity Press.
- Hobsbawm, E. (2007). *Globalização, Democracia e Terrorismo*. S. Paulo: Companhia das Letras.
- Honneth, A. (2003). *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Edições 34.
- Horkheimer, M.; Adorno, T.W. (1985). *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar. ISBN: 9788571104143.
- Hunt, L. (2009). *A invenção dos direitos humanos: uma história*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Huntington, S. (1994). *A terceira onda: a democratização no final do século XX*. São Paulo: Ática.

- Huntington, S. (1999). *O Choque das Civilizações e a Mudança na Ordem Mundial*. Lisboa: Gradiva. ISBN: 9789726626527.
- Ianni, O. (1999). *A sociedade global*. 8 edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Ianni, O. (2001). *Teorias da globalização*. 9 edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Jacobsen, M.H., Poder, P.: (2008). *The Sociology of Zygmunt Bauman Challenges and critique*. Denmark: Editora Aalborg University, Denmark e Univeristy of Copenhagen. ISBN 978-0-7546-7060-5.
- Jameson, F. (1996). *Pós-modernismo, a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Editora Ática.
- Jameson, F. (2001). *A cultura do dinheiro: ensaios sobre globalização*. Petrópolis: Vozes.
- Jones, R. W.; Kierzkowski, H. (2000). *A Framework For Fragmentation. Oxford University Press: Fragmentation and International Trade*. [consultado 2 de maio de 2015]. Disponível em: <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.457.1636&rep=rep1&type=pdf>.
- Joxe, A. (2002). *L'Empire du chaos*. Paris: La Découverte.
- Junior, C. S., Chiappini, C. G. (n.d.). *Fronteiras Culturais: algumas considerações sobre o tema*. [consultado 24 de novembro de 2015]. Disponível em: [http://celpcyro.org.br/joomla/index.php?option=com\\_content&view=article&Itemid=0&id=889](http://celpcyro.org.br/joomla/index.php?option=com_content&view=article&Itemid=0&id=889).
- Júnior, H.M. (2008, dez.) A instrumentalização da defesa dos direitos humanos: os interesses políticos por trás da guerra contra o terrorismo. *Meridiano 47*. Instituto Brasileiro de Relações Internacionais. [consultado a 29 de maio de 2018]. Disponível em: <http://www.ibri-rbpi.org/?p=12266>.
- Kaminski, R. S. (2014, jul.). Democracia radial e poder na teia global dos indignados: horizontes de uma nova cultura política no século XXI. *Revista Políticas Públicas*. São Luís, Número Especial, p. 241-255. [consultado a 24 de novembro de 2015]. Disponível em: [http://www.revistapoliticas.ufma.br/site/download.php?id\\_](http://www.revistapoliticas.ufma.br/site/download.php?id_).
- Kanaan, H.S. (2005). O fim da história e o último homem. *Percursos*, v. 6, n. 1. Universidade do Estado de Santa Catarina. [consultado 27 de novembro de



- 2015]. Disponível em:  
<http://www.periodicos.udesc.br/index.php/percursos/issue/view/174>.
- Kegler, J. Q. S. (2011). *Identidade Territorial e Midiatização: os sentidos identitários acionados pelas festividades da Quarta Colônia/RS*. [Tese de Doutorado]. [consultado 24 de novembro de 2015]. Disponível em:  
[http://cascavel.ufsm.br/tede/tde\\_busca/arquivo.php?codArquivo=4052](http://cascavel.ufsm.br/tede/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=4052).
- Kegley, C. Jr. (1993). The Neoidealist Moment in International Studies? Realist Myths and the New International Realities. *International Studies Quarterly*, 37, n. 2, p. 131-146.
- Keohane, R. (1988). International Institutions: Two Approaches. In: *International Studies Quarterly*, 32, p. 379-96.
- Kowii, A. (n.d). *El Sumak Kawsay*. [consultado a 20 de março de 2015]. Disponível em:  
<http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/EI%20Sumak%20Kawsay-ArirumaKowii.pdf>.
- Konder, L. (2002). *A Questão da Ideologia*. São Paulo: Ed. Cia das Letras.
- Krasner, S. D. (2001). *Soberania: hipocrisia organizada*. Paidós Iberica.
- Lander, E. (2010). Crisis civilizatoria: el tiempo se agota. In: León, I. (coord.). *Sumak Kawsay/ Buen vivir y cambios civilizatorios*. Quito, Fedaeps, p. 27-40. [consultado 16 de agosto de 2015]. Disponível em:  
[http://www.fedaeps.org/IMG/pdf/Sumak\\_Kawsay\\_Buen\\_Vivir\\_y\\_cambios\\_civilizatorios.pdf](http://www.fedaeps.org/IMG/pdf/Sumak_Kawsay_Buen_Vivir_y_cambios_civilizatorios.pdf).
- Le Roy, E. (1997). Les fondements anthropologiques et philosophiques des droits de l'homme, in *Recueil des Cours – Vingt-huitième Session d'Enseignement*. Estrasburgo: Institut International des Droit de l'homme, 1997, p. 28.
- Levitt, T. (1983, May-june). The globalization of the markets. *Harvard Business Review*. [consultado 2 de setembro de 2015]. Disponível em:  
<https://hbr.org/1983/05/the-globalization-of-markets>.
- Lima, F. da M. (2011, jun.). Bauman, teórico do mundo líquido. *Revista Digital Amálgama*. [consultado a 13 novembro de 2015]. Disponível em:  
<https://www.revistaamalgama.com.br/06/2011/bauman-teorico-do-mundo-liquido/>.
- Lipovetsky, G. (2004). *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla.

- Lipset, S. (1959). *Political man: the social base of politics*. Londres: Heinemann.
- Löwy, M. (1985). *Ideologias e Ciência Social*. São Paulo: Ed. Cortez.
- Lubenow, J.A. (2012 jan.-abr.). As críticas de Axel Honneth e Nancy Fraser à filosofia política de Jürgen Habermas. *Veritas* v. 55 n. 1, p. 121-134. Porto Alegre. [consultado 28 dezembro 2015]. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/viewFile/7325/5288>.
- Lundberg, M.; Squire, L. (1999). *Growth and Inequality: Extracting the Lessons for Policymakers*. World Bank: Whashington D.C.
- Macêdo, M. J. de; Brito, S. M. de O. (1998). A luta pela cidadania dos meninos do Movimento Nacional de Meninos e Meninas de Rua: uma ideologia reconstrutora. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 11(3), p. 511-522. [consultado 29 de maio de 2015]. Disponível em: <https://dx.doi.org/10.1590/S0102-79721998000300010>.
- Mallman, M. I. (2005, jul.-dez.). Relações políticas internacionais: como entendê-las? *Civitas Porto Alegre*, v. 5, n. 2 (p. 233-244). [consultado a 3 de janeiro 2016]. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/download/2/6974>.
- Manduca, P.C. (n.d.). *Panorama dos direitos humanos nas relações internacionais*. [consultado a 15 maio 2018]. Disponível em: [http://www.publicadireito.com.br/conpedi/manuel/arquivos/anais/bh/paulo\\_cesar\\_manduca.pdf](http://www.publicadireito.com.br/conpedi/manuel/arquivos/anais/bh/paulo_cesar_manduca.pdf).
- Mannheim, K. (1972). *Ideologia e Utopia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- Marcondes, D. (2007). Ideologia e Linguagem: Ontem e Hoje. In Indursky, F. & Ferreira, M. C. L. (Eds.). *Análise do discurso no Brasil: Mapeando conceitos, confrontando limites*, p.73-81. São Carlos: Claraluz.
- Marcuse, H. (1973). *A ideologia da sociedade industrial. O homem unidimensional*. 4 edição. Rio de Janeiro: Ed. Zahar Editores.
- Marques, A.P.S. (2006). *Atores, estratégias e desenvolvimento local, conflitos e consensos no município de palmela no limiar do século XXI*. [Tese de Doutorado]. Universidade de Évora, Departamento de Sociologia. [consultado 21 de setembro de 2015]. Disponível em: <https://dspace.uevora.pt/rdpc/handle/10174/1954>.

- Marques, V. T.; Oliveira, I. de M. (2011). Participação como controle social: direito ou utopia? In.: Bertoldi, M.R.; Sposato, K.B. (Coord.) *Direitos humanos: entre a utopia e a contemporaneidade*. Belo Horizonte: Fórum.
- Martins, J.R. (2015, dez.). Immanuel wallerstein e o sistema – mundo: uma teoria ainda atual? *Iberoamérica Social*. [consultado a 25 setembro de 2016]. Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/285417699\\_IMMANUEL\\_WALLERSTEIN\\_E\\_O\\_SISTEMA-MUNDO\\_UMA\\_TEORIA\\_AINDA\\_ATUAL](https://www.researchgate.net/publication/285417699_IMMANUEL_WALLERSTEIN_E_O_SISTEMA-MUNDO_UMA_TEORIA_AINDA_ATUAL)
- Marx, K. (1989). Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel: introdução. In: Marx, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Lisboa: Edições 70.
- Marx, K., Engels, F.. (2011). *Manifesto comunista*. São Paulo: Hedra.
- Marx, K; Engels, F. (2001). *A ideologia alemã*. S. Paulo: Mário Fontes Editora.
- Mattei, R.E.V. (2012, jan.-jun.). O Estado e a modernidade no século XXI: uma análise do modelo de Estado e das políticas públicas no Brasil. *Cadernos de Direito*, Piracicaba, v. 12(22), 111-126. [consultado a 28 de agosto de 2018]. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-unimep/index.php/cd/article/download/792/959>
- Mazucato, T. (2013) Ideologia e utopia em Karl Mannheim. *Sem Aspas*. Araraquara, v. 2, n. 1, 2, p. 187-195. [consultado 22 de setembro de 2015]. Disponível em: <http://seer.fclar.unesp.br/semaspas/article/download/6934/4994>.
- Mclaren, P. (1994). White Terror and Oppositional Agency: Towards a Crítica Multiculturalism. In: D.T. Goldberg (ed.), *Multiculturalism: A Crítica Reader*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Mclaren, P. (2000). *Multiculturalismo Crítico*. São Paulo: Cortez, 2000
- McLuhan, M. (1964). *Understanding Media*. London: Routledge.
- Mendes, P.E. (2012). A (re)invenção das relações internacionais na viragem do século: O desafio do construtivismo. *Relações Internacionais* (R.I), (36), 105-118. [consultado 5 de maio de 2016]. Disponível em: [http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1645-91992012000400008&lng=pt&tlng=pt](http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1645-91992012000400008&lng=pt&tlng=pt).
- Mendonça, R.F. (2007). Reconhecimento em debate: os modelos de Honneth e Fraser em sua relação com o legado habermasiano. *Revista Sociol. Política*,



p. 169-185. [consultado 25 de julho de 2015]. Disponível em:  
<http://www.scielo.br/pdf/rsocp/n29/a12n29.pdf>.

Meneses, M.P. (2003). Agentes do conhecimento? A consultoria e a produção do conhecimento em Moçambique. In Boaventura de Sousa Santos (ed.), *Conhecimento prudente para uma vida decente: Um discurso sobre as ciências revisitado*, p.638-715. Porto: Afrontamento.

Meneses, M.P. (2008). Epistemologias do Sul. *Revista Crítica de Ciências Sociais* [online], 80. [consultado 25 de novembro de 2015]. Disponível em:  
<http://rccs.revues.org/689>.

Miranda, J. (1998). *Manual de direito constitucional: direitos fundamentais*. Tomo IV, Coimbra: Coimbra Limitada.

Mocellim, A. (2007). Simmel e Bauman: modernidade e individualização. *Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC*, Vol. 4 n. 1 (1). ISSN 1806-5023. [consultado 23 de junho de 2015]. Disponível em:  
<https://periodicos.ufsc.br/index.php/emtese/article/viewFile/13474/12357>.

Mondaini, M. (2004). A Globalização do Medo. In: Pinsky, Jaime & Pinsky, Carla Bassanezi (Orgs.). *Faces do fanatismo*. São Paulo: Contexto, 2004.

Moore, B. (1966). *Social origins of dictatorship and democracy, lord and peasant in the making of the modern world*. Boston: Beacon Press.

Moreira, A. F. B. (2001, set.-out.-nov.-dez.). A recente produção científica sobre currículo e multiculturalismo no Brasil (1995-2000): avanços, desafios e tensões. *Revista Brasileira de Educação*. São Paulo, n. 18, p. 65-81.

Moreira, D.A. (2002). *O método fenomenológico na pesquisa*. São Paulo: Pioneira Thomson.

Morgenthau, H. (1990). Uma teoria realista da política internacional. In: BRAILLARD, Philippe. *Teorias das Relações Internacionais*, p. 131-147. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Muñoz, A.A. (2009, mai.-ago.). La construcción internacional de los derechos humanos: el papel de las Relaciones Internacionales. *Revista de Relaciones Internacionales de la UNAM*, núm. 104, p. 51-71. [consultado a 29 de maio de 2018]. Disponível em:  
<http://www.revistas.unam.mx/index.php/rri/article/view/18132>.

Murteira, M. (2003). *Globalização*. Lisboa: Quimera. Globalização. ISBN: 9789725891001

Nações Unidas. *Carta das Nações Unidas*. [consultado a 29 de maio de 2018].  
Disponível em: [http://www.fd.uc.pt/hrc/enciclopedia/onu/textos\\_onu/cnu.pdf](http://www.fd.uc.pt/hrc/enciclopedia/onu/textos_onu/cnu.pdf)

Nações Unidas. *Declaração Universal dos Direitos do Homem*. [consultado a 29 de maio de 2018]. Disponível em: [http://www.mj.gov.br/sedh/ct/legis\\_intern/ddh\\_bib\\_inter\\_universal.htm](http://www.mj.gov.br/sedh/ct/legis_intern/ddh_bib_inter_universal.htm)

Nações Unidas. *Pacto Internacional sobre os Direitos Cíveis e Políticos*. [consultado a 29 maio de 2018]. Disponível em: <http://www.gddc.pt/direitos-humanos/textos-internacionaisdh/tidhuniversais/cidhdudhdireitos-civis.html>.

Nações Unidas. *Pacto Internacional sobre os Direitos Económicos, Sociais e Culturais*. [consultado a 29 de maio de 2018]. Disponível em: <http://www.gddc.pt/direitos-humanos/textos-internacionaisdh/tidhuniversais/cidh-dudhpsocial.html>>.

Negri, A. & Hardt, M. (2002). *Império*. Barcelona: Paidós Ibérica.

Negri, M. A. E. (2012, set.). Apropriações do Pensamento de Zygmunt Bauman para Análise da Criação Publicitária Contemporânea. *Tessituras & Criação*, nº3, p. 85-99. [consultado 19 de dezembro de 2015]. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/tessituras/article/download/9664/8306>.

Neumann, J.V; Morgenstern, O. (1944). *The Theory of Games and Economic Behavior*. Princeton: Princeton University Press. [consultado 10 de agosto de 2016]. Disponível em: <https://pdfs.semanticscholar.org/0375/379194a6f34b818962ea947bff153adf621c.pdf>.

Neves, M. (1996). Luhmann, Habermas e o Estado de Direito. *Lua Nova, Revista de cultura e política*, N.37, p: 93-106. [consultado a 26 de maio de 2018]. Disponível em: <https://books.google.pt/books?id=ZM3SG0KnI7EC&pg=PA101&lpg=PA101&dq=Habermas+1992+direitos+humanos+exclusao&source=bl&ots=qeMUXhBTN6&sig=xbZHtBrID27XfYJED6TDXkppq284&hl=pt-PT&sa=X&ved=2ahUKEwibvMKyyN3cAhUjxoUKHbuDAYgQ6AEwA3oECAYQAQ#v=onepage&q=Habermas%201992%20direitos%20humanos%20exclusao&f=false>.

Nietzsche, F.W. (2008). *A vontade de poder*. Rio de Janeiro: Contraponto.

Nogueira, J.P.; Messari, N. (2005). *Teoria das relações internacionais: correntes e debates*. Rio de Janeiro: Elsevier.

- Olsson, G. (2001). *O Fenômeno da Globalização e o cenário dos atores das Relações internacionais*. [Dissertação de Mestrado em Direito]. [consultado 2 de setembro de 2015]. Florianópolis (SC): Universidade Federal de Santa Catarina - Brasil. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/81440/179355.pdf?sequence=1>.
- Ordine, N.; Gouveia, R. (2017). *A utilidade dos saberes inúteis*. Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos. ISBN: 978-989-8863-39-3.
- Ospina, H.C. (2013). *A CIA e o Terrorismo de Estado: Cuba, Vietnam, Angola, Chile, Nicarágua*. Florianópolis: Editora Insular.
- Paiva, J.C.N (2010). *A influência da aculturação sobre os valores humanos e suas relações com o comportamento do consumidor: um estudo transcultural com expatriados*. [Tese Doutorado em Administração]. Universidade de Brasília, Brasília. [consultado 27 de dezembro de 2015]. Disponível em: <http://repositorio.unb.br/handle/10482/7236>.
- Panikkar, R. (1982). Is the Notion of Human Rights a Western Concept? *Diogenes* 30 (120):75-102. [consultado a 27 maio de 2018]. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/039219218203012005>.
- Paulo, J.V. (2015). *Política e fragmentação da sociedade moderna – A propósito do pensamento de Ulrich Beck*. [Tese de Doutorado]. Universidade de Évora. [consultado 3 de julho de 2016]. Disponível em: <http://dspace.uevora.pt/rdpc/bitstream/10174/17366/1/TESE%20DE%20DOUTORAMENTO%20EM%20TEORIA%20JUR%20C%8DDICO-POL%20C%8DTICA%20E%20RELA%20C%87%20C%95ES%20INTERNACIONAIS%20-%20JOS%20C%89%20VILEMA%20PAULO.pdf>.
- Pérez, A. V.; Terazona, K. (2017, Jan.,Abr.). Desarrollo sostenible, “Buen Vivir” y la universidad ecuatoriana. In *Recus. Publicación arbitrada cuatrimestral*. VOL 2 (1). [Consultado a 25 julho de 2017]. Disponível em: <http://oaji.net/articles/2017/6747-1543938837.pdf>.
- Petrella, R. (1997). Globalization and Internationalization: The Dynamics of the Emerging World Order. In Boyer, R.; Drache, D. (orgs.), *States Against Markets: The Limits of Globalization*, p.62-83. London/New York: Routledge.
- Queiroz, C. M. M. (2002). *Direitos fundamentais: teoria geral*. Porto: Ed. Coimbra.



- Ramos, A. de C. (2012). *Teoria Geral dos Direitos Humanos na Ordem Internacional*. São Paulo: Editora Saraiva.
- Ravallion, Martin. 2001. Growth, inequality, and poverty: looking beyond averages (English). *Policy, Research working paper; no. WPS 2558*. Washington, DC: WorldBank. [consultado a 15 janeiro 2016]. Disponível em: <http://documents.worldbank.org/curated/en/141211468766471051/Growth-inequality-and-poverty-looking-beyond-averages>.
- Rist, G. (2002). *El desarrollo: historia de una creencia occidental*. Madrid: Instituto Universitario de Desarrollo y Cooperación.
- Robertson, R. (1992). *Globalization: Social Theory and global culture*. London: Sage Publications Ltd..
- Robertson, R. (1995). Glocalization: Time-Space and homogeneity heterogeneity. In M. Featherstone, L. Lash, and R. Robertson (eds.), *Global Modernities*, p. 25-44. Sage: London UK.
- Robertson, R. (1999). Identidade nacional e globalização; falácias contemporâneas. In: Barroso, J. R. (coord.) *Globalização e identidade nacional*. São Paulo: Atlas.
- Robertson, R. (2003). *The Three Waves of Globalization: A History of A Developing Global Consciousness*. Zed Books.
- Robinson, W.I. (2007). Theories of Globalization. In George Ritzer (ed.). *The blackwell companion to globalization*, part I, Chapter 6, p. 125-143. USA: Blackwell Publishing. [consultado 3 de março 2015]. Disponível em: [https://bcventura.files.wordpress.com/2017/03/the\\_blackwell\\_companion\\_to\\_globalization.pdf](https://bcventura.files.wordpress.com/2017/03/the_blackwell_companion_to_globalization.pdf).
- Rocha-Cunha, S. (2015). *Crítica da razão simplificadora. Escritos sobre poder & cidadania numa era de compressão*. V. N. Famalicão: Edições Humus, Lda. ISBN 978-989-755-083-6.
- Rocha-Cunha, S. (2017). *Paradoxes of Modernity in International Political Theory*. V. N. Famalicão: Edições Humus, Lda. ISBN 978-989-755-280-9.
- Rodrigues, F. (2003). Género e antecipação de comportamento político - Um estudo em contexto organizacional. *Análise Psicológica*, 4 (XXI), p. 499-518. [consultado 2 de outubro de 2015]. Disponível em: <http://www.scielo.oces.mctes.pt/pdf/aps/v21n4/v21n4a08>.

- Sala, J. B. (2011). *Relações internacionais e direitos humanos* / São Paulo: Cultura Académica; Marília: Oficina Universitária.
- Santín Esteban, M. P. (2010). *Pesquisa qualitativa em educação*. Porto Alegre: Artmed.
- Santos, A.A. (2005). *A globalização – Um processo em Desenvolvimento*. Lisboa: Instituto Piaget, Colecção Pontos de Vista.
- Santos, B. S. (2002). *Crítica da Razão Indolente – Contra o desperdício da experiência*, Vol. I. S. Paulo: Cortez Editora.
- Santos, B. S. (2006). *A gramática do tempo: para uma nova cultura política. Para um novo senso comum. A ciência, o direito e a política na transição paradigmática*. (Volume IV). Porto: Edições Afrontamento.
- Santos, B. S. (2007). Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 78, p. 3-46.
- Santos, B. S. (2009). Direitos humanos: o desafio da interculturalidade. *Revista Direitos Humanos*, 2. (p. 10-18).
- Santos, B. S.; Meneses, MP. (2009). *Epistemologias do Sul - ser, conhecimento e instituições*. Lisboa: Almedina.
- Santos, B.S. (1990). *O Estado e o Direito na Transição Pós-Moderna*. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 30, p. 13-44.
- Santos, B.S. (1993). Modernidade, identidade e a cultura de fronteira. *Rev. Sociol. USP*, S. Paulo, 5 (1-2). [consultado 10 de dezembro de 2015]. Disponível em:  
[http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Modernidade%20Identidade%20Fronteira\\_TempoSocial1994.pdf](http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Modernidade%20Identidade%20Fronteira_TempoSocial1994.pdf).
- Santos, B.S. (1997). *Pela mão de Alice. O social e o político na transição pós-moderna*. São Paulo: Cortez.
- Santos, B.S. (1997a). Por uma Concepção Multicultural de Direitos Humanos. *Lua Nova*, 39, p.105-124.
- Santos, B.S. (1998). *La Globalización del derecho: Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*. Bogotá: ILSA.
- Santos, B.S. (1999). Reinventar a Democracia: entre o pré-contratualismo e o pós-contratualismo. (p. 33-75). In HELLER, Agnes (org.). *A Crise de*

*Paradigmas em Ciências Sociais e os Desafios para o Século XXI*. Rio de Janeiro: Contraponto.

Santos, B.S. (2001). Uma concepção multicultural de direitos humanos. In: *Contexto Internacional*, nº 23, 7-34. [consultado a 25 maio de 2018]. Disponível em: [http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/concepcao\\_multicultural\\_direitos\\_humanos\\_ContextoInternacional01.PDF](http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/concepcao_multicultural_direitos_humanos_ContextoInternacional01.PDF).

Santos, B.S. (2003). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Santos, B.S. (2008). A filosofia à venda, a douda ignorância e a aposta de Pascal. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, p. 11-43.

Santos, B.S. (2010). *Refundación del Estado en América Latina Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad.

Santos, B.S.; Avritzer, L. (2002). Introdução: para ampliar o cânone democrático. In: Santos, B.S. (Org.). *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa*, p. 39-82. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Santos, B.S.; Meneses, M.P. & Nunes, J.A. (2005). Introdução. Para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistêmica do mundo. In: Santos, B. S. (org.) *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*, p. 23-101. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Santos, B.S.; Nunes, J.A. (2004). Para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade, in Santos, B. S. (org.). *Reconhecer para libertar. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural*, p. 20-51. Porto: Edições Afrontamento.

Santos, D.M.B. (2014). Zygmunt Bauman: vida, obra e influências autorais. *Cadernos de Zygmunt Bauman*, Vol. 4, Nº8, p. 83 – 113. ISSN 2236-4099. [consultado 1 de janeiro de 2016]. Disponível em: <http://www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/bauman/article/download/2893/1119>.

Santos, M. (1994). *Território, Globalização e Fragmentação*. São Paulo: Hucitec.

Santos, M. (1997). *A natureza do espaço: técnica e tempo – razão e emoção*, 2 Edição. São Paulo: Hucitec.



- Santos, M. (1998). A aceleração contemporânea: tempo-mundo e espaço-mundo. In: Dowbor, L.; Ianni, O.; Resende, E.A. (Orgs.). *Desafios da globalização*, p. 191-198. Petrópolis: Vozes.
- Santos, V.M dos (2002). *Conhecimento e mudança - para uma epistemologia da globalização*. Lisboa: ISCSP.
- Saramago, J. (2015). *Ensaio sobre a cegueira*. Porto: Porto Editora.
- Schmitt, C. (1990). *Sobre el parlamentarismo*. Madrid: Tecnos.
- Schumpeter, J. (1942). *Capitalism, Socialism, and Democracy*. New York: Harper & Row.
- Scribano, A. (2006). *Borrador para discutir. Foro de metodologías y prácticas de investigación social*. Argentina: Instituto Gino Germani da UBA.
- Seabra, M.P.C.S. (Maj. Inf.). 2012. *O conceito de fronteira: uma abordagem multifacetada*. (Trabalho de Investigação Individual do Curso de Estado-Maior). Lisboa. [consultado 1 de fevereiro de 2015]. Disponível em: <https://comum.rcaap.pt/bitstream/10400.26/10023/1/MAJ%20Saldanha%20Seabra.pdf>.
- Sen, A. (2000). *Desenvolvimento como Liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- Sennett, R. (1999). *A corrosão do caráter. Consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo*. Rio de Janeiro: Record.
- Shils, E. (1958). Ideology and Civility: On the Politics of the Intellectual. *Sewanee Review* 66(3), p. 450-480. [consultado 19 de outubro de 2015]. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/27538749>.
- Silva, M. M. (2003). Globalização e Democracia: os desafios do século XXI. In. *IV Curso livre de história contemporânea*, Lisboa, 19 a 24 de novembro de 2001. Fundação Mário Soares e Instituto de História Contemporânea da Univ. Nova de Lisboa. Edições Colibri, p. 41-46.
- Silva, M.C. da (2014, jun.). Um sistema de trabalho digno e de sentido emancipador: relações laborais, negociação coletiva, segurança social. In: *Os problemas e as soluções para a segurança social*. Observatório sobre Crises e Alternativas. Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. [consultado a 26 maio de 2018]. Disponível em: [https://www.ces.uc.pt/myces/UserFiles/livros/1097\\_Oficinas\\_SegurancaSocial\\_textos\\_atualizacao\\_jun2014\\_web.pdf](https://www.ces.uc.pt/myces/UserFiles/livros/1097_Oficinas_SegurancaSocial_textos_atualizacao_jun2014_web.pdf).

- Silveira, F.L.A.da. (2005, jan/jul). As complexidades da noção de fronteira, algumas reflexões. In: *Revista Pós Ciências Sociais* - São Luís, v. 2, n. 3. UFMA: Maranhão.
- Simmel, G. (2002). The metropolis and mental life (1903). In Gary Bridge and Sophie Watson, (Eds). *The Blackwell City Reader*. Oxford and Malden, MA: Wiley-Blackwell, p.11. [consultado 19 de junho de 2016]. Disponível em: [http://www.esperdy.net/wp-content/uploads/2009/09/Simmel\\_21.pdf](http://www.esperdy.net/wp-content/uploads/2009/09/Simmel_21.pdf).
- Simmel, G. (2014). *El pobre*. Madrid: Edições Sequitur.
- Smith, D. (1999). *Zygmunt Bauman: Prophet of Postmodernity*. Cambridge: Polity Press.
- Sousa, F. (2005). *Dicionário de Relações Internacionais*. Porto: Edições Afrontamento.
- Stiglitz, J. (2002). *A globalização e seus malefícios*. São Paulo: Ed. Futura.
- Taylor, C. (1994). *As Fontes do Self - A Construção da Identidade Moderna*. São Paulo: Edições Loyola.
- Taylor, C. (1997). *Multiculturalismo*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Tester, K. & Jacobsen, M. H. (2005). *Bauman Before Postmodernity. Invitation, Conversations and Annotated Bibliography 1953-1989*. Aalborg: Aalborg University Press. [consultado 3 de janeiro de 2016]. Disponível em: <http://samples.pubhub.dk/9788773079072.pdf>.
- Tester, K. (2004). *The social thought of Zygmunt Bauman*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Therborn, G. (1980). *The Ideology of Power and the Power of Ideology*, Cap. I. [consultado 8 de agosto de 2015]. Disponível em: [http://www4.pucsp.br/neils/downloads/v1\\_artigo\\_therborn.pdf](http://www4.pucsp.br/neils/downloads/v1_artigo_therborn.pdf).
- Thompson, J. (2011). *Ideologia e cultura moderna. Teoria social e crítica na era dos meios de comunicação de massa*, 9 edição. Petrópolis: Vozes.
- Tilio, R. (2009, abr-jun). Reflexões acerca do conceito de identidade. *Revista Eletronica do Instituto de Humanidades*, Vol.VIII, Número XXIX, p.109-119. ISSN-1678-318. [consultado 10 de agosto de 2015]. Disponível em: <http://publicacoes.unigranrio.edu.br/index.php/reihm/article/viewFile/529/530>
- Tomlinson, J. (1997). Culture Globalization and Cultural Imperialism. In Mohammadi, A. (ed.). *International Communication and Globalization*.

- Chapter 7, p.170-190. [consultado 2 agosto de 2015]. Disponível em: doi: <http://dx.doi.org/10.4135/9781446250310.n8>.
- Turner, T. (1994). Anthropology an multiculturalism: what is Anthropology that multiculturalists should be mindful of it? In: Goldberg, D. *Multiculturalism: a critical reader*, p. 406-425. Oxford: Blackwell.
- UN – United Nations. (2000). Declaração do Milénio. Nova Iorque. [consultado 24 outubro 2016]. Disponível em: <https://www.unric.org/html/portuguese/uninfo/DecdoMil.pdf>.
- UN – United Nations. (2016). *The Sustainable Development Goals Report*. [consultado 12 de julho de 2015]. Disponível em: [https://nacoesunidas.org/wp-content/uploads/2016/07/The\\_Sustainable\\_Development\\_Goals\\_Report\\_2016.pdf](https://nacoesunidas.org/wp-content/uploads/2016/07/The_Sustainable_Development_Goals_Report_2016.pdf).
- Vattimo, G. (1989). *A sociedade transparente*. Lisboa: Antropos.
- Vinicius, G. (2014). A política externa nas eleições 2014. *Revista Forum*, N. 166. [consultado a 15 de maio de 2015]. Disponível em: <https://www.revistaforum.com.br/digital/166/politica-externa-dos-presidenciaveis/>.
- Virilio, P. (1997). *Open sky*. New York: Verso.
- Wallerstein, I. (1999). Análise dos Sistemas Mundiais. In: Giddens, A.; Turner, J. *Teoria Social Hoje*. São Paulo: Unesp.
- Wallerstein, I. (2000, jun.). Globalization or the age of transition? A Long-Term view of the Trajectory of the World System. In *International Sociology*, Vol 15(2), p. 249–265. [consultado 22 de junho de 2015]. Disponível em: <http://journals.sagepub.com/toc/issa/15/2>.
- Walzer, M. (2003). *Esferas da Justiça: uma defesa do pluralismo e da igualdade*. São Paulo: Martins Fontes.
- Warnier, J.P. (2002). *A mundialização da cultura*, 2 edição. Lisboa: Editorial Notícias.
- Waters, M. (1995). *Globalization*. Routledge, London.
- Weber, M. (2004). *Economia e Sociedade*. 2 vol, 1 edição. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo; Brasília: UNB.



- Wendt, A. (1992). *Anarchy is what States Make of it: The Social Construction of Power Politics*. *International Organization*, 46(2), p. 391-425. [consultado 27 de janeiro de 2015]. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2706858>.
- Wieviorka, M. (1998). Le multiculturalisme est-il la réponse? *Cahiers Internationaux De Sociologie*, 105, p. 233-260. [consultado 27 de janeiro de 2015]. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/40690785>.
- Wieviorka, M. (2004). El trato político de las identidades culturales. In: Touraine, A.; Wieviorka, M.; Flecha, R.. *Conocimiento e identidad. Vocês de grupos culturales en la investigación social*. 1 edição, p. 22-33. Barcelona: El Roure Editorial. [consultado 27 de janeiro de 2015]. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=6338>.
- Wight, C. (2012). Philosophy of Social Sciences & International Politics. In: Carlsnaes, W., Risse T. & Simmons, B. (Eds.) *Handbook of International Relations*. 2 Edição, p. 23-51. Sage: Londres.
- Williamson, J. (1990). What Washington Means by Policy Reform. In: Williamson, J.(ed.). *Latin American Adjustment: How Much Has Happened?*, p. 5-20. Washington: Institute for International Economics.
- Wood, E. M. (1996). *Democracy Against Capitalism*. Cambridge. UK: Cambridge University Press.
- Zaoual, H. (2003). *Globalização e diversidade cultural*. São Paulo: Cortez.

## BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

- Antunes, M.. (2009). Política, identidade e trabalho. *Actas das jornadas de jovens investigadores de filosofia, primeiras jornadas internacionais*. Évora: Krisis. Disponível em URL: [http://krisis.uevora.pt/edicao/actas\\_vol1.pdf](http://krisis.uevora.pt/edicao/actas_vol1.pdf).
- Appadurai, A.. (1991). Disjuncture and difference in the global cultural economy. In: Featherstone, Mike (org.). *Global culture: nationalism, globalization and modernity*, p. 295-310. London: Sage.
- Aquino, S. R. F.. (2011). Ética e moral no pensamento de Bauman. *Cadernos Zygmunt Bauman*, 1, n.2, p. 35-47.
- Arendt, H.. (1987). *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Arendt, H.. (1988). *Da revolução*. São Paulo: Editora Ática/Editora da UnB.
- Arendt, H..(1997). *A Condição Humana*, 8 edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Arendt, H.. (2001). *Poder e violência*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Arendt, H.. (2002). “O que é autoridade?”. In. *Entre o passado e o futuro*, p.127-187. Editora Perspectiva: São Paulo.
- Aron, R.. (1962). *Paz e Guerra entre as Nações*, 1 edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- Arruda JR., E. L. de.. (1997). *Direito moderno e mudança social*. Belo Horizonte: editora D´El Rey. ISBN: 857308165.
- Artaraz, K. & Calestani, M.. (2013, jan.-jun.). *Vivir bien, entre utopia y realidad*, N.18. (p. 105-123). Tabula Rasa: Bogotá – Colombia. Disponível em URL: <http://revistatabularasa.org/numero-18/04artaraz.pdf>.
- Barracho, C. J. B. S.. (2007). *Estratégias de poder e autoridade em contextos sócio-políticos diferenciados*. [Tese de doutoramento]. Universidade de Santiago de Compostela: Faculdade de ciências políticas e sociais, Departamento de Ciência Política e da Administración. Disponível em URL: [http://dspace.usc.es/bitstream/10347/2412/1/9788497509947\\_content.pdf](http://dspace.usc.es/bitstream/10347/2412/1/9788497509947_content.pdf)
- Barrera, J. M. C.. (2013). *El Buen Vivir: Del Sumak Kawsay y Suma Qamaña a las Constituciones del Buen Vivir Contradicciones y desafío entre la teoría y la práctica*. (Dissertação de Mestrado online). Bilbao: Instituto de

Estudios sobre Desarrollo y Cooperación Internacional – HEGOA. Disponível em [URL: http://biblioteca.hegoa.ehu.es/system/ebooks/19589/original/Tesina\\_n\\_10\\_Juan\\_Manuel\\_Crespo\\_Barrera.pdf?1385044670](http://biblioteca.hegoa.ehu.es/system/ebooks/19589/original/Tesina_n_10_Juan_Manuel_Crespo_Barrera.pdf?1385044670).

Bauman, Z.. (2005, nov.). Zygmunt Bauman, globalização, modernidade, sociedade fragmentada: entrevista. Entrevista concedida ao *Jornal O Globo*.

Bauman, Z.. (2009). Zygmunt Bauman: entrevista sobre a educação. Desafios pedagógicos e modernidade líquida. Entrevista concedida a Alba Porcheddu. *Cadernos de Pesquisa*, 39 (137), p.661–684).

Bauman, Z.. (2009a, jul.). O velho mundo está morrendo, mas o novo ainda não nasceu. Entrevista concedida a Héctor Pavón, *Jornal Clarín*, 18 de julho de 2009.

Bauman, Z.. (2009b). A arte da vida. Entrevista concedida a Luis Fridman, *Blog da Zahar Editora*. Disponível em [URL: http://www.zahar.com.br/blog/post/entrevista-zygmunt-bauman-1](http://www.zahar.com.br/blog/post/entrevista-zygmunt-bauman-1).

Bauman, Z; May, T.. (2010). *Aprendendo a pensar com a sociologia*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.

Bauman, Z.. (2013). *Sobre educação e juventude: conversas com Riccardo Mazzeo*. Rio de Janeiro: Ed Jorge Zahar.

Bauman, Z.. (2013a, out). Desumanidade e Massacre no século XX europeu. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, [S.l.], n. 15. ISSN 2183-3737. Disponível em, [URL: <http://revistas.ulusofona.pt/index.php/cienciareligioes/article/view/3872>](http://revistas.ulusofona.pt/index.php/cienciareligioes/article/view/3872).

Bauman, Z.. (2014, fev.). Vivemos o fim do futuro. Entrevista concedida a Luís Antônio Giron, *Revista Época*.

Bauman, Z.. (2014a, mai.). Zygmunt Bauman: “Resulta muy difícil encontrar una persona feliz entre los ricos”. Entrevista concedida a Núria Escur, *La Vanguardia*. Disponível em [URL: https://www.lavanguardia.com/vida/20140517/54408010366/zygmunt-bauman-dificil-encontrar-feliz-ricos.html](https://www.lavanguardia.com/vida/20140517/54408010366/zygmunt-bauman-dificil-encontrar-feliz-ricos.html).

Beilharz, P.. (2001). *The Bauman Reader*. Oxford: Blackwell.

Beilharz, P.. (2002). *Zygmunt Bauman*. Vol. IV. London: Sage Publications.



- Biddle, B. J.; Thomas, E. J.. (1966). *Role Theory: concepts and research*. New York: John Wiley & Sons, Inc..
- Bobbio, N.. (1994). *Liberalismo e Democracia*, 6 edição. S. Paulo: Brasiliense.
- Bobbio, N.. (1999). *As ideologias e o poder em crise*, 4 edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- Bonavides, P.. (2000). *Ciência Política*, 10 edição. S. Paulo: Edições Malheiros.
- Bonnici, T.. (1999). A teoria do pós-modernismo e a sociedade. *Mimesis*, Bauru V. 2, p.25-37.
- Boron, A. A.. (2006). Filosofia política moderna. De Hobbes a Marx. In: *Filosofia política moderna. De Hobbes a Marx*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; DCP-FFLCH, Departamento de Ciências Políticas, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, USP, Universidade de Sao Paulo. ISBN: 978-987-1183-47-0. Disponível em URL: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/filopolmpt/filopolmpt.pdf>.
- Bracht, V.; Gomes, I. M. & Almeida, F. Q.. (2012, abr.). O pensador da liquidez. *Revista Carta Capital*.
- Braudel, F.. (2001). *Gramática das civilizações*. 2 edição. São Paulo: Martins Fontes.
- Canclini, N. G.. (1990). La modernidad después de la posmodernidad. In: Beluzzo, Ana Maria de Moraes (Org.). *Modernidade: vanguardas artísticas na América Latina*. São Paulo: Memorial da América Latina.
- Canclini, N. G.. (2000). La épica de la globalización y el melodrama de la Interculturalidad. In: Morãna, M. (Org.). *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina*. Santiago: Cuarto próprio.
- Canclini, N. G.. (2006). *Estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: EDUSP.
- Cerqueira Filho, G.. (1988). *Análise Social da Ideologia*. São Paulo: EPU.
- Chaves, H. L. A.. (2006). *Globalização e Ideologia: uma análise sobre a dimensão ideológica do processo de globalização*. [Tese de Doutorado em Sociologia. Universidade Federal de Pernambuco]. Disponível em URL: <http://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/9845>

- Ciampa, A. C.. (1998). Identidade Humana como Metamorfose: A questão da família e do trabalho e a crise de sentido do mundo. *Interações*, 3(6), p. 87-101.
- Costa, D. H.. (2006). *O pensar e o repensar sobre o desenvolvimento*. [Tese de Doutorado], Faculdade de São Paulo, São Paulo. URL: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/48/48134/tde-05122007-090652triditorial/Editor>.
- Coward, R. & Ellis, J.. (1977). *Language and materialism*. London.
- Dahrendorf, R.. (1964). *Homo sociologicus*. 4 edição. Koln and Opladen: Cultural.
- Dallari, D.. (1983). *Elementos de Teoria Geral do Estado*. São Paulo: Saraiva.
- Damatta, R.. (1986). *Exploração: um ensaio de sociologia interpretativa*. Rio de Janeiro: Rocco. Disponível em URL: [http://fmauriciograbois.org.br/portal/revista.int.php?id\\_sessao=9&id\\_publicacao=422&id\\_indice=2358](http://fmauriciograbois.org.br/portal/revista.int.php?id_sessao=9&id_publicacao=422&id_indice=2358).
- Defarges, M.. (1997). *A Mundialização – o fim das fronteiras*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Deleuze, G.. (1995). *Conversaciones (1972–1990)*. [Versão E-Book]. Paris: Éditions de Minuit.
- Eagleton, T.. (1996). *As Ilusões do Pós-Modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Ebert, M. R.. (2008, Ago.). A Sociedade e a democracia na pós-modernidade. *Revista Espaço Acadêmico*, Nº87, Ano VIII – ISSN 1519.6186. Disponível em URL: <http://www.espacoacademico.com.br/087/87ebert.html>.
- Ellman, R.. (2007). *The Philosophic Principles of Rational Being*. 2 edição. USA: The - Origen Foundation.
- Engels, F.. (2001). *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Ed. Martins Fontes.
- Escobar, A.. (2005). *Mas allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia*. Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Fairchild, H. P.. (1960). *Dicionário da Sociologia*. 2 edição. México: F.C.F.
- Fernandes, L.. (1996, nov., dez.). Os Mitos da Globalização e os Desafios do Desenvolvimento. In: *Princípios*. Revista Teórica, Política e de Informação. Nº 43.

- Flores, M.. (2006). *A identidade cultural do território como base de estratégias de desenvolvimento - Uma visão do estado da arte*. Disponível em URL: [http://camara.fecam.org.br/uploads/28/arquivos/4069\\_FLORES\\_M\\_Identidade\\_Territorial\\_como\\_Base\\_as\\_Estrategias\\_Deenvolvimento.pdf](http://camara.fecam.org.br/uploads/28/arquivos/4069_FLORES_M_Identidade_Territorial_como_Base_as_Estrategias_Deenvolvimento.pdf).
- Foucault, M.. (1991). *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Lisboa: Edições 70.
- Fraser, N.. (2006). Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era pós socialista. *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 14/15. Disponível em URL: <http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/viewFile/50109/54229>.
- Fraser, R.. (1979). *The Blood of Spain: An oral history of spanish civil war*. New York: Pantheon.
- Fuscaldo, B. M. H. & Urquidi, V.. (2015). *O Buen Vivir e os saberes ancestrais frente ao neo-extrativismo do século XXI*». Disponível em URL: <http://polis.revues.org/10643>.
- Geertz, C.. (1989). *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC.
- Giddens, A.. (1997). Admirável mundo novo: o novo contexto da política. In: Miliband, David. *Reinventando a esquerda*. São Paulo: Ed. Unesp.
- Giddens, A.. (2000). *O mundo na era da globalização*. Editorial Presença
- Gorender, J.. (1983). Apresentação. In: MARX, K. *O Capital*. São Paulo: Ed. Abril
- Gouldner, A.. (1976). *The dialectic of ideology and technology*. Londres: Macmillan.
- Gramsci, A.. (1968). Os intelectuais e a organização da cultura. Parte I – *Contribuição para uma história dos intelectuais*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira.
- Grosfoguel, R.. (2012, jul.-dez.). Descolonizar as esquerdas ocidentalizadas: para além das esquerdas eurocêntricas rumo a uma esquerda transmoderna descolonial. *Contemporânea: Dossiê Saberes Subalternos*, v. 2, n. 2. URL: <http://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/download/86/51>.
- Guizot, F.. (1838). *Histoire générale de la civilisation en Europe depuis la chute de l'empire romain jusqu'à la Révolution française*. Bruxelas, Lacrosse, Libraire Éditeur.



- Gundalini, B.; Tomizawa, G.. (2013, jan-jun). Mecanismo Disciplinar de Foucault e o Panóptico de Nentham na Era da Informação. *ANIMA: Revista Eletrônica do Curso de Direito das Faculdades OPET*. Curitiba PR - Brasil. Ano IV, nº 9. ISSN 2175-7119.
- Gusmão, N. M. M.. (2008, set.-dez.). Antropologia, Estudos Culturais e Educação: desafios da modernidade. *Pro-Posições*, v. 19, n. 3 (57). Disponível em URL: <http://www.scielo.br/pdf/pp/v19n3/v19n3a04>.
- Habermas, J.. (1980). O conceito de poder de Hannah Arendt. In: B. Freitag & S. P. Rouane (Orgs.), *Habermas: Sociologia*, p. 100-118. São Paulo: Ática.
- Habermas, J.. (1987). *Teoría de la acción comunicativa*. Vol.1 e 2. Madrid: Taurus
- Haesbaert, R.. (1999). Região, diversidade territorial e globalização. In: *Geographia*. Ano I, no. 1, p. 15-39. (Revista Eletrônica). URL: <http://www.uff.br/etc>.
- Hall, S.. (1987). *Minimal Selves, in Identity: The Real Me*. ICA Document 6. Londres: Institute for Contemporary Arts.
- Hall, S.. (2000). Quem precisa de identidade?. In Silva, T.T. (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*, p. 103-133. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Holsti, O.. (2006). Theories of International Relations. In *Making American Foreign Policy*, p. 313-344. New York: Taylor and Francis Group.
- Honneth, A.. (2003a). Redistribution as Recognition: a Response to Nancy Fraser. In: Fraser, N. & Honneth, A. *Redistribution or Recognition: a Political-Philosophical Exchange*, p. 205-221. London: Verso.
- Juárez, R. S.. (2007). *Lealtades compartidas. Hacia una ciudadanía multilateral* [Tese de doutoramento]. Getafe: Universidad Carlos III de Madrid. Disponível em URL: [http://e-archivo.uc3m.es/bitstream/handle/10016/4924/Tesis\\_Santiago\\_Juarez.pdf?sequence=1](http://e-archivo.uc3m.es/bitstream/handle/10016/4924/Tesis_Santiago_Juarez.pdf?sequence=1).
- Kant, I.. (1995). *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70.
- Keohane, R. O.; Nye, J.. (1977). *Power and Interdependence: World Politics in Transition*. Boston: Little Brown and company.
- Kowii, A.. (2010, jan.). El Sumak Kawsay. In: *Development with Culture and identity* (meetings and workshops). New York: UN Headquarters, Disponível

em URL: <https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/meetings-and-workshops/egm-development-with-culture-and-identity.html>.

Krasner, S. D. (1985). *Structural Conflict: The Third World Against Global Liberalism*. Berkeley (CA): The University of California Press.

Kretzmann, C. G.. (2007). *Multiculturalismo e diversidade cultural: Comunidades tradicionais e a proteção do património comum da Humanidade*. [Dissertação de Mestrado]. Universidade de Caixas do Sul. Disponível em URL: [http://tede.uces.br/tde\\_busca/arquivo.php?codArquivo=93](http://tede.uces.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=93).

Kulaitis, F.. (2009). *Assimilação” e “multiculturalismo”: vertentes de um debate para abordar as migrações internacionais*. Disponível em URL: [http://www.humanas.ufpr.br/site/evento/Sociologia Política/GTs-ONLINE/GT4/Eixol/assimilacao-multiculturalismo-FernandoKulaitis.pdf](http://www.humanas.ufpr.br/site/evento/Sociologia%20Pol%C3%ADtica/GTs-ONLINE/GT4/Eixol/assimilacao-multiculturalismo-FernandoKulaitis.pdf).

Lajolo, L.. (1982). *Antonio Gramsci – Uma vida*. São Paulo: Ed. Brasiliense.

Landeira, G.L.. (2017). En torno a Zygmunt Bauman: retrotopia. Ensayo y reflexiones. *Telos – Revista Ibero Americana de Estudos Utilitaristas*, Vol.21/2, p. 101-117. Disponível em URL: <http://www.usc.es/revistas/index.php/telos/article/download/4983/5354>.

Lefort, C.. (1986), *The political forms of modern society*, Cambridge: Polity Press.

Leonardo, M.A.. (2009, jul). A dimensão da cultura nas relações internacionais. XIV Congresso brasileiro de sociologia. Rio de Janeiro (RJ): Grupo de Trabalho: Sociologia da Cultura. Disponível em URL: <https://pt.scribd.com/document/311481271/A-Dimensao-Da-Cultura-Nas-Relacoes-Internacionais>.

Liguori, G.. (2007). Ideologia e Conceção de Mundo. In: *Roteiros para Gramsci*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.

Linklater, A.. (1998). *The Transformation of Political Community: Ethical Foundations of the Post-Westphalian Era*. Columbia: University of South Carolina Press.

Lipovetsky, G.. (1994). *A cultura-mundo. Resposta a uma sociedade desorientada*. Coimbra: Edições 70.

Maldonado, A.M.; Oliva, A.V.H. (2010, mai-ago). El proceso de construcción de la identidad coletiva. *Revista Científica Convergência*. Universidade Autónoma o Estado de México, ISSN 1405-1435, UAEM, N. 53, p. 229-251. Disponível em URL:

[http://convergencia.uaemex.mx/rev53/pdf/13\\_Asa%20Mercado%20Maldonado.pdf](http://convergencia.uaemex.mx/rev53/pdf/13_Asa%20Mercado%20Maldonado.pdf).

Manfio, J. N. M.. (2012). No dia em que encontrei Zygmunt Bauman. *Caderno Literatura*, n. 1505.

Maricato, E.. (2008). Globalização e Política Urbana na Periferia do Capitalismo. *Revista Territórios*, vol. 18. Bogotá 2008, p. 183-205 ISSN: 0123-8418. Disponível em URL: <http://revistas.urosario.edu.co/index.php/territorios/article/view/832>.

Marramao, G.. (2008). De Weltgeschichte à Modernidade-Mundo.O problema de uma esfera pública global. In: Política / Politics. *Crítica do Contemporâneo – Conferências Internacionais Serralves*. Porto: Fundação Serralves.

Mattei, R. de.. (2002). *A soberania necessária - Reflexões sobre a crise do Estado moderno*. Porto: Livraria Civilização Editora.

Mazucato, T.. (2013) Ideologia e utopia em Karl Mannheim. *Sem Aspas*. Araraquara, v. 2, n. 1, 2, p. 187-195. Disponível em URL: <http://seer.fclar.unesp.br/semaspas/article/download/6934/4994>.

Mclaren, P.. (1994). White Terror and Oppositional Agency: Towards a Crítica Multiculturalism. In: D.T. Goldberg (ed.), *Multiculturalism: A Crítica Reader*. Oxford: Blackwell Publishers.

Meira, S.. (2009, jan., jul). A aflição da busca: identidade cultural na era do multiculturalismo. *Sociopoética*, Vol. 1 Número 3, ISSN 1980 7856. Disponível em URL: [http://eduep.uepb.edu.br/sociopoetica/publicacoes/v1n3pdf/11\\_sueli\\_meira.pdf](http://eduep.uepb.edu.br/sociopoetica/publicacoes/v1n3pdf/11_sueli_meira.pdf).

Melander Filho, E.. (2009, març.). A Cultura Segundo Edward B. Tylor e Franz Boas. *Gazeta de Interlagos*, São Paulo, p. 2. Disponível em URL: <http://www.gazetadeinterlagos.com.br/colonadoleitor.html#2>.

Meneses; M. P.. (2014, jan. /jun). *Diálogos de saberes, debates de poderes: possibilidades metodológicas para ampliar diálogos no Sul global*. Brasília, v. 27, n. 91, p. 90-110. Disponível em URL: [http://www.ces.uc.pt/myces/UserFiles/livros/1097\\_Di%20logos%20de%20saberes,%20debates%20de%20poderes.pdf](http://www.ces.uc.pt/myces/UserFiles/livros/1097_Di%20logos%20de%20saberes,%20debates%20de%20poderes.pdf).

Milando, J.. (2013). *Cooperação sem desenvolvimento*. Luanda: Mayamba Editora.



- Mittelman, J. H.. (2004). América Latina y el (des)orden global neoliberal. Hegemonía, contrahegemonía, Perspectivas In *A globalização alternativa*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Disponível em URL: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20101030022727/3mittelman.pdf>.
- Moita, L.. (2008). *Comentário a Wieviorka*. Disponível em URL: <http://luismoita.com/images/Textos/lm%20%20comentrio%20wieviorka.pdf>
- Monasta, A.. (2010). *Antonio Gramsci*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana.
- Mondardo, M.. (2009). *Identidades territoriais e globalização: a relação entre espaço, política e cultura no processo de des-reterritorialização*. Geo UERJ, 1(19), p.111-137. Disponível em URL: doi:10.12957/geouerj.2009.1412.
- Monteiro, E. S.. (2011, jul.). Construção da identidade no contexto sociocultural dos sujeitos. *Revista Forum identidades*, p. 49-62. ISSN: 1982-3916. Disponível em URL: <https://seer.ufs.br/index.php/forumidentidades/issue/view/185/showToc>.
- Moraes Belluzzo, A. M. de, (org).. (1990). *Modernidade: vanguardas artísticas na américa latina*. São Paulo: Fundação Memorial da América Latina.
- Niklas, L.. (1996). *Social Systems*. Stanford, CA: Stanford University.
- Norton, B.. (2000). *Identity and Language Learning: Gender, Ethnicity and Educational Change*. Harlow, England: Pearson Education.
- Nunes, A.S.. (1961). *Introdução ao estudo das ideologias*. Disponível em URL: <http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1224081973E4dVB2ea3Bp00YB7.pdf>.
- Nunes, É.. (2004, dez.). Correntes multiculturalistas: uma contribuição para a teoria do currículo. *Revista de Educação do Cogeime*, A n o 13 - n o 25, p.23-27. Disponível em URL: <https://www.redemetodista.edu.br/revistas/revistas-cogeime/index.php/COGEIME/article/view/630/569>.
- Nye, J. S.. (2002). *Paradoxo do Poder Americano*. São Paulo: Editora UNESP.
- Oliveira, R. A. de. (2012). A crítica de marx ao formalismo político: o estranhamento do ser genérico do homem no estado democrático-burguês. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*. Número 20, p.130-157. São Paulo: USP.

- Ortiz, R.. (1991). *Cultura e modernidade*. São Paulo: Brasiliense.
- Patrício, C.. (2005). Globalização e espaços de referência identitária. *Finisterra*, XL, p. 223-236. Disponível em URL: [http://www.ceg.ul.pt/finisterra/numeros/2005-79/79\\_17.pdf](http://www.ceg.ul.pt/finisterra/numeros/2005-79/79_17.pdf).
- Pedroso, J. T. G.. (2007). *A realidade como ideologia: sobre o problema da ideologia na Obra de Theodor W. Adorno*. [Tese de doutoramento]. Universidade de São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Disponível em URL: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-05122007-144402/>.
- Raffestin, C.. (1993). *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Ática.
- Ramalho da Rocha, A. J.. (2002). *Relações Internacionais: teorias e agendas*. Brasília: IBRI.
- Robertson, R.; Khondker, H. (1998). Discourses of Globalization. Preliminary Considerations. *International Sociology*, 13 (1), p. 25-40. Disponível em URL: <http://journals.sagepub.com/doi/10.1177/026858098013001004>.
- Robinson, W. I.. (2007). Theories of Globalization. In *The blackwell companion to globalization*, edited George Ritzer, part I, Chapter 6, p. 125-143. USA: Blacwell Publishing.
- Rocha-Cunha, S.. (2005). Trabalhos de Sísifo do direito e da política no atual labirinto da sociedade mundial. In *Política, Cidadania & Cultura numa Era Global*, edited by S. d. Rocha-Cunha. Évora: Instituto Superior Económico e Social.
- Rocha-Cunha, S.; Martins, M.A.B.; Dutra, L. M.. (2015). *Tensões e Paradoxos da Desordem Mundial numa Era de Crise*. Évora/Braga: NICPRI. ISBN: 978-989-98699-4-3.
- Romero, L.. (1956). *Clovis Bevilacqua*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- Ruas, H.B.. (1960). *Ideologia, ensaio da análise histórica e crítica*. Lisboa: Junta da acção Social.
- Rubilar, S. L.. (2008). *El espacio educativo como aparato ideológico de estado, desde una mirada Althusseriana*. [Tesis Postgrado]. Facultad de Filosofía y Humanidades. Disponível em URL: <http://www.thesis.uchile.cl/handle/2250/108518>.

- Said, E.. (1990). *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Samour, H. (2005, mai./jun.). Globalizacion, cultura e identidad. ECA – Estudos centroamericanos. *Revista de extension cultural de la Universidad Centroamericana José Simeon Canás*. Disponível em URL: <http://www.uca.edu.sv/filosofia/admin/files/1290440111.pdf>.
- Santos, B. S.. (2001, jan-jun.). Para uma concepção multicultural dos direitos humanos. *Contexto internacional*. Vol. 23 (1), p.7-34. Disponível em: [http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Concepcao\\_multicultural\\_direitos\\_humanos\\_ContextoInternacional01.PDF](http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Concepcao_multicultural_direitos_humanos_ContextoInternacional01.PDF).
- Santos, B. S.. (2005). *O Fórum Social Mundial: manual de uso*. São Paulo: Cortez.
- Santos, B. S.. (2008). A filosofia à venda, a douda ignorância e a aposta de Pascal. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, p. 11-43.
- Santos, B. S.. (2010). *Um discurso sobre as ciências*, 16 edição. Porto: B. Sousa Santos e Edições Afrontamento.
- Santos, C. C.. (2011). A ação do controle velado - do panóptico ao sinóptico. *Revista eletrônica do instituto de filosofia – i.f. science institute*. Nº3, Vol.3, ISSN 1984-580. Disponível em URL: [http://www.institutodefilosofia.com.br/revista\\_science\\_v3\\_2011.html](http://www.institutodefilosofia.com.br/revista_science_v3_2011.html)
- Santos, D. M. B.. (2012). *A convergência tecnológica líquida no contexto da sala de aula: um recorte do ensino superior público baiano sob a ótica discente*. [Tese Doutorado] Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador.
- Soros, G.. (1997, fev.). The Capitalist Threat. In: *The Atlantic Monthly*. Vol 279, nº2, p.45-58. Disponível em: <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/1997/02/the-capitalist-threat/376773/>.
- Sotelo, D. O.. (2014, ago.). Aproximaciones a la Pachamama, al sumak kawsay y al jopói: hacia una ética ambiental de inspiración indoamericana. *Revista Ludus Vitalis*, Vol. XXII, núm 41. México DF.
- Sousa, E. F.. (2015). O Direito na Pós-modernidade: Globalização, Sociedade e Identidade Social. In: *Teorias e Estudos Científicos*. Disponível em:



<http://www.direitopublico.idp.edu.br/index.php/direitopublico/article/viewFile/553/101310>.

Souza, M. E. V.. (2005, set.). Pluralismo cultural e multiculturalismo na formação de professores: espaços para discussões étnicas de alteridade. In: *Revista histedbr on-line*, n.19, Campinas, p.89 -100. Disponível em: [http://www.histedbr.fe.unicamp.br/revista/revis/revis19/art06\\_19.pdf](http://www.histedbr.fe.unicamp.br/revista/revis/revis19/art06_19.pdf).

Souza, W. M. L.. (2012). *Uma Excursão Pelo Contemporâneo a Partir do Conceito de Modernidade Líquida de Zygmunt Bauman*. [Dissertação de mestrado]. Mato Grosso: Universidade Federal de Mato Grosso. Disponível em URL: [http://cpd1.ufmt.br/ecco/site/docs/dissertacoes/wuldsou\\_marclo\\_leite\\_souza.pdf](http://cpd1.ufmt.br/ecco/site/docs/dissertacoes/wuldsou_marclo_leite_souza.pdf).

Spinelli, R. Q.. (2010). *O poder em ação: um estudo sobre os comportamentos políticos no contexto organizacional*. [Dissertação de mestrado]. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, E.B. A. P.E. Disponível em URL: <http://bibliotecadigital.fgv.br/dspace/bitstream/handle/10438/7959/Renata%20Spinelli.pdf?sequence=1>.

Taylor, C.. (1992). *Multiculturalism and the politics of recognition*. Princeton: University Press Princeton.

Thompson, J.. (1998). *A mídia e a modernidade. Uma teoria social da mídia*. (8ª ed.). Petrópolis: Vozes.

Tomlinson, J.. (1999). *Globalization and Culture*. Chicago: The University of Chicago Press.

Vieira, L.. (1997). *Cidadania e Globalização*. Rio de Janeiro, Ed. Record.

Vieira, L.. (2009). *Identidade Global*. Rio de Janeiro: Record.

Vieira, R.. (2009). *Identidades Pessoais. Interações, Campos de Possibilidade e Metamorfoses Culturais*. Lisboa: Colibri-Instituto Politécnico de Leiria.

Wagner, A.. (2007). *Les classes dans la mondialisation*. Paris: La Découverte, coll. «Repères Sociologie».

Walt, S.. (1998). International Relations: One World, Many Theories. *Foreign Policy*, (110), p.29-46). Disponível em URL: doi:10.2307/1149275.

Waltz, K. N.. (1979). *Theory of international politics*. Illinois: Waveland press, Inc.

Wanderley, L. E.. (2001). Conjuntura: desafios e perspectivas. Serviço Social & Sociedade. In: *Revista Serviço Social & Sociedade*. São Paulo: Cortez.

- Weber, M.. (1964). *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris: Plon.
- Weber, M.. (1968). *Ciência e Política: Duas vocações*. Disponível em URL: [http://copyright.me/Acervo/livros/Max%20Weber%20%20Cie%CC%82ncia%20e%20Poli%CC%81tica\\_duas%20vocac%CC%A7o%CC%83es.pdf](http://copyright.me/Acervo/livros/Max%20Weber%20%20Cie%CC%82ncia%20e%20Poli%CC%81tica_duas%20vocac%CC%A7o%CC%83es.pdf).
- Weber, M.. (1999). *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Volume 2. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- Weeks, J.. (1990). The Value of Difference. In J. Rutherford (Ed.). *Identity: Community, Culture, Difference*, p. 88-100. London: Lawrence & Wishart.
- Wendt, A.. (1994). Collective Identity Formation and the International State. *American Political Science Review*, vol. 88, nº 2, p. 384-396. Disponível em URL: <http://www.jstor.org/stable/2944711>.
- Winter, L. M.. (2006). A concepção de Estado e de poder político em Maquiavel. *Tempo da Ciência* (13) 25, 1º semestre, p. 117-128. Disponível em URL: <http://erevista.unioeste.br/index.php/tempodaciencia/article/download/1532/120/>
- Woodward, K.. (2000). Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: Silva, T.T. (2000). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*, p. 7-72. Petrópolis: Vozes.
- Zizek, S.. (1996). O espectro da ideologia. In: Zizek, S. (org.). *Um Mapa da Ideologia*, p. 7-38). Rio de Janeiro: Contraponto.